

# كشفوا الإصول

على أصول الفقه

تأليف الشيخ الفقيه المصنف والأصولي والفقير  
إلى معرفة العبد المذنب السيد محمد باقر

للمؤلف الخامس

بإذن

المكتبة المطبوع في المطبع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٨	تحقيق الاصول المجلد ٥
١٨	اشاره
٢٢	كلمه المؤلف
٢٤	الأصول العمليته
٢٤	اشاره
٢٤	تمهيد
٢٤	اشاره
٢٨	حالات المكلف
٢٩	المراد من المكلف في التقسيم
٣٠	هل المراد خصوص المجتهد؟
٣١	أدله القول بالاختصاص
٣١	كلام المحقق النائيني
٣٢	كلام المحقق العراقي
٣٢	المناقشه فيها
٣٤	توجه الإشكال على كلا القولين
٣٤	وجوه الجواب عنه
٣٩	التحقيق في الجواب
٤٠	حالات المكلف بين الرسائل و الكفايه
٤٣	تقسيم المحقق الأصفهاني
٤٤	الكلام حوله
٤٤	مباحث القطع
٤٤	اشاره
٤٨	هل القطع من المسائل الاصوليه؟

٤٨	اشاره
٤٩	وجه خروج القطع
٥١	في المراد من « الحجّه »
٥٤	مباحث القطع
٥٦	أحكام القطع
٥٦	اشاره
٥٨	تفصيل الكلام في المقام
٥٨	مقدمه في أقسام الجعل و أنحائه
٥٩	في كفيته الطريقيه المجهوله للقطع
٦١	تنبيهان
٦١	اشاره
٦٢	حجته القطع و لزوم الحركه على طبقه
٦٣	هل حجته القطع من الأحكام العقلية أو المجهولات العقلية ؟
٦٤	الردع عن اتباع القطع يستلزم التناقض
٦٥	نظريه المحقق العراقي
٦٨	نقد تلك النظرية
٧٠	نظريه المحقق الأصفهاني
٧٢	وجوب الحركه عملاً طبق القطع
٧٣	تنبيهان
٧٤	التجزى
٧٤	اشاره
٧٨	التجزى موضوعاً
٧٨	اشاره
٧٩	توهم و دفع
٨١	نظر الشيخ الاستاذ
٨٣	أحكام التجزى

- ٨٣ ..... اشارة
- ٨٣ ..... التجزى قبيح عقلاً
- ٨٤ ..... هل يستحق العقاب ؟
- ٨٥ ..... هل هو حرام شرعاً ؟
- ٨٦ ..... رأى الشيخ فى استحقاق العقاب
- ٨٦ ..... الإشكال عليه
- ٨٦ ..... كلام الشهيد الأول
- ٨٨ ..... بقيه كلام الشيخ و النظر فيه
- ٨٩ ..... رأى السيد الاستاذ تبعاً للشيخ
- ٩٠ ..... رأى صاحب الكفايه فى قبال الشيخ
- ٩٢ ..... إشكالات المحقق الأصفهاني
- ٩٣ ..... مناقشه الاستاذ
- ٩٤ ..... إشكال آخر
- ٩٤ ..... الجواب عنه
- ٩٥ ..... إشكال المحقق الحائرى و الجواب عنه
- ٩٦ ..... إشكال المحقق الإيروانى و نقده
- ٩٧ ..... إشكال الميرزا
- ٩٧ ..... الجواب عنه
- ٩٨ ..... المختار فى المسأله
- ٩٨ ..... الاستحقاق على العزم
- ١٠١ ..... الاستحقاق على الفعل
- ١٠٢ ..... الإشكال بعدم اختياريه الفعل
- ١٠٢ ..... الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه
- ١٠٣ ..... الإشكال بلزوم تعدد العقاب
- ١٠٣ ..... جواب المحقق العراقى
- ١٠٤ ..... جواب صاحب الكفايه

- ١٠٧ ----- مشكله اجتماع العصيان و الانقياد
- ١٠٨ ----- بيان المحقق العراقي
- ١٠٨ ----- الإشكال عليه
- ١٠٩ ----- حل الإشكال
- ١١١ ----- حكم التجزى شرعاً
- ١١١ ----- اشاره
- ١١١ ----- الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة
- ١١٢ ----- الجواب عن الاستدلال المذكور
- ١١٣ ----- الاستدلال للحرمة بقاعده الملازمه
- ١١٥ ----- الإشكال على المقدمه الاولى
- ١١٥ ----- و أما المقدمه الثانيه ،
- ١١٦ ----- الاشكال الأول على المقدمه الثانيه
- ١١٦ ----- اشاره
- ١١٦ ----- الجواب عنه بوجه
- ١١٦ ----- الإشكال الثاني
- ١١٦ ----- اشاره
- ١١٧ ----- الجواب عنه :
- ١١٧ ----- الإشكال الثالث
- ١١٧ ----- اشاره
- ١١٨ ----- الجواب
- ١٢٠ ----- الإشكال الرابع
- ١٢٠ ----- اشاره
- ١٢٠ ----- جواب السيد الخوئي
- ١٢٢ ----- إشكال السيد الصدر
- ١٢٣ ----- تنبيهات التجزى
- ١٢٣ ----- الأول : فى القول بأن الحسن و القبح من القضايا المشهوره

- ١٢٣ ..... اشارة
- ١٢٥ ..... مناقشه القول المذكور
- ١٢٧ ..... الثانى : فى الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد
- ١٣٠ ..... الثالث : فى كلام صاحب الفصول
- ١٣٠ ..... اشارة
- ١٣١ ..... إشكال الشيخ على النقطه الاولى
- ١٣٤ ..... إشكال المحقق العراقى
- ١٣٥ ..... النقطه الثانيه
- ١٣٥ ..... إشكال الشيخ على النقطه الثانيه
- ١٣٦ ..... إشكال صاحب الكفايه
- ١٣٦ ..... إشكال الميرزا
- ١٣٧ ..... كلام المحقق العراقى
- ١٣٧ ..... رأى السيد الاستاذ
- ١٣٩ ..... رأى المختار
- ١٣٩ ..... الرابع : فى ما أفاده السيد المجدد الشيرازى
- ١٣٩ ..... اشارة
- ١٣٩ ..... الأمر الأول
- ١٤٠ ..... الأمر الثانى
- ١٤١ ..... الأمر الثالث
- ١٤١ ..... الأمر الرابع
- ١٤٢ ..... إشكال الميرزا النائينى
- ١٤٣ ..... جواب الاستاذ عن الإشكال
- ١٤٥ ..... ثمره البحث
- ١٤٦ ..... أقسام القطع و أحكامها
- ١٤٦ ..... اشارة
- ١٤٨ ..... القطع الطريقي و الموضوعى



١٤٨	.....	اشاره
١٤٩	.....	الفرق بين القسامين
١٥٠	.....	أنحاء دخل القطع الموضوعى فى الحكم
١٥١	.....	أقسام القطع الموضوعى فى الكفايه
١٥١	.....	أقسام القطع الموضوعى فى الدرر
١٥٣	.....	رأى الميرزا و الكلام حوله
١٥٧	.....	مبحث قيام الأمارات و الأصول مقام القطع
١٥٧	.....	اشاره
١٥٧	.....	الكلام فى الأمارات
١٥٨	.....	وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض
١٥٩	.....	وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفى
١٥٩	.....	الاختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه
١٥٩	.....	رأى الشيخ
١٦٠	.....	رأى صاحب الكفايه
١٦٢	.....	إشكال المحقق الأصفهانى
١٦٥	.....	مناقشه هذا الإشكال
١٦٧	.....	و التحقيق
١٧٠	.....	القول المختار فى الأمارات
١٧١	.....	الكلام فى الاصول
١٧٢	.....	قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعى الصفتى
١٧٣	.....	الخلاف فى قيامه مقام الموضوعى الكشفى
١٧٣	.....	دليل القول بالقيام
١٧٤	.....	الإشكال عليه
١٧٨	.....	تنبيهات
١٧٨	.....	الأول : فى ما ذكره المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل
١٨١	.....	عدوله عنه فى الكفايه

- ١٨٣ ..... الثاني : في تفصيل المحقق العراقي
- ١٨٤ ..... الثالث : في ما ذكره المحقق النائيني
- ١٨٤ ..... الإشكال عليه
- ١٨٩ ..... أحكام القطع بلحاظ المتعلق
- ١٨٩ ..... اشاره
- ١٨٩ ..... هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم ؟
- ١٩١ ..... هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع مثله ؟
- ١٩١ ..... القول بالجواز
- ١٩٤ ..... القول بعدم الجواز
- ١٩٥ ..... هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ؟
- ١٩٥ ..... رأى المحقق العراقي
- ١٩٥ ..... إشكال المحقق الخوئي
- ١٩٦ ..... النظر فيه
- ١٩٦ ..... هل يمكن أخذ القطع بمرتبته من الحكم
- ١٩٨ ..... في المسألة قولان
- ١٩٨ ..... دفاع السيد الخوئي عن رأى الأصفهاني
- ١٩٩ ..... دفاع الإيرواني عن رأى الكفائي
- ٢٠٠ ..... الإشكال عليه
- ٢٠١ ..... هل تجب الموافقة الالتزامية ؟
- ٢٠١ ..... اشاره
- ٢٠١ ..... تحرير محلّ البحث
- ٢٠٢ ..... هل يوجد فرق بين وجوب الموافقة و حرمة المخالفة ؟
- ٢٠٢ ..... الأدلّة في المسألة
- ٢٠٦ ..... ثمره البحث و وجه الحاجة إليه
- ٢٠٧ ..... جريان الاصول العمليّة و عدم جريانها
- ٢٠٧ ..... تحرير محلّ الكلام

- ٢٠٨ ..... وجه عدم الجريان
- ٢٠٩ ..... وجه الجريان
- ٢٠٩ ..... الأول : ما جاء في الكفايه
- ٢٠٩ ..... الإشكال عليه
- ٢١٠ ..... الثاني : ما ذكره الشيخ
- ٢١٠ ..... إشكال المحقق الخراساني
- ٢١٠ ..... دفاع المحقق الأصفهاني
- ٢١٢ ..... الردّ عليه
- ٢١٢ ..... الجواب الصحيح
- ٢١٤ ..... قطع القطع
- ٢١٤ ..... اشاره
- ٢١٤ ..... قول كاشف الغطاء بعدم حجّته قطع القطع
- ٢١٥ ..... مناقشه الشيخ
- ٢١٦ ..... مناقشه المحقق الخراساني
- ٢١٦ ..... مناقشه المحقق النائيني
- ٢١٧ ..... قول المحقق العراقي بعدم الحجّته في المعذوريّه
- ٢١٨ ..... موافقه السيد الاستاذ للمحقق العراقي
- ٢٢٢ ..... حجّته القطع الحاصل من المقدمات العقليّه
- ٢٢٢ ..... تحرير محلّ النزاع
- ٢٢٢ ..... حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجّته
- ٢٢٤ ..... كلام الأمين الاسترآبادي
- ٢٢٤ ..... تكذيب ما نسب إليهم
- ٢٢٧ ..... الأقوال في المقام
- ٢٢٨ ..... دليل الأخباريين
- ٢٢٨ ..... الدليل الأول : العقل
- ٢٢٩ ..... الدليل الثاني : النصوص

٢٣٣	تفصيل المحقق النائيني
٢٣٥	إشكال السيد الخوئي
٢٣٧	مناقشه الإشكال
٢٣٨	التحقيق في الجواب
٢٣٩	تفصيل المحقق العراقي
٢٤١	العلم الإجمالي
٢٤١	اشاره
٢٤١	حقيقه العلم الإجمالي
٢٤٣	مراتب الحكم
٢٤٣	حقيقه الفعلية
٢٤٤	وصول الحكم عقلاً و عقلاً
٢٤٥	الكلام في منجزية العلم الإجمالي
٢٤٥	اشاره
٢٤٥	الاقتضاء أو العلية التامة ؟
٢٤٦	رأى الشيخ
٢٤٧	رأى صاحب الكفايه
٢٥٠	مناقشه المحقق الخراساني
٢٥٢	خلاصه البحث
٢٥٤	كلام الميرزا
٢٥٤	كلام العراقي
٢٥٥	كلام السيد الخوئي
٢٥٧	كلام للسيد البروجردى و مناقشته
٢٥٩	الكلام في سقوط التكليف بامثاله إجمالاً
٢٥٩	اشاره
٢٥٩	وجوه الإشكال في كفايه الامتثال الإجمالي
٢٦٠	الكلام على اعتبار قصد الوجه في العبادات

- ٢٦٣ ----- تفصيل الميرزا
- ٢٦٥ ----- المناقشه مع الميرزا
- ٢٧٠ ----- الاحتياط عبث و لعب بأمر المولى ؟
- ٢٧١ ----- النظر فى الاشكالات المطروحه فى كلام الشيخ
- ٢٧٢ ----- منافاه الاحتياط مع روايات التعلّم
- ٢٧٤ ----- تنبيهات
- ٢٧٤ ----- اشاره
- ٢٧٤ ----- حكم الاحتياط فى العقود
- ٢٧٤ ----- حكم الاحتياط بناءً على الانسداد
- ٢٧٤ ----- حكم الاحتياط مع وجود الظنّ الخاص
- ٢٧٨ ----- مباحث الظنّ
- ٢٧٨ ----- اشاره
- ٢٨٠ ----- مقدمات
- ٢٨٠ ----- الأمر الأول أنّ الأماره لا تقتضى الحجّيه ذاتاً
- ٢٨٠ ----- اشاره
- ٢٨٠ ----- كلام المحقّق الخراسانى
- ٢٨١ ----- إشكال السيد الخوئى على الكفايه
- ٢٨٣ ----- إشكال الإيروانى فى قابليته الظنّ للحجّيه الشرعيه
- ٢٨٦ ----- الأمر الثانى فى إمكان التعبد بالظنّ
- ٢٨٦ ----- اشاره
- ٢٨٦ ----- دليل المشهور كما ذكر الشيخ
- ٢٨٧ ----- المراد من الإمكان
- ٢٨٧ ----- الأكثر على أنه الإمكان الوقوعى
- ٢٨٨ ----- رأى المحقّق الأصفهانى
- ٢٨٩ ----- مناقشه المحقّق العراقى
- ٢٩٠ ----- رأى المحقّق النائينى

- ٢٩٠ ..... مناقشه السيد الاستاذ
- ٢٩١ ..... قول المحقق الأصفهاني بعدم الحاجة إلى هذا البحث
- ٢٩١ ..... الإشكالات على الشيخ
- ٢٩٤ ..... وجوه استحاله التعبد
- ٢٩٥ ..... الوجه الأول : لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله
- ٢٩٥ ..... جواب الشيخ
- ٢٩٦ ..... الدفاع عن الجواب و ذكر وجوه اخرى
- ٢٩٧ ..... الوجه الثاني : لزوم المحذور من ناحيه الملاك
- ٢٩٧ ..... تقريب الشيخ
- ٢٩٨ ..... تقريب الميرزا النائيني
- ٢٩٩ ..... النظر في التقريب المذكور
- ٢٩٩ ..... تقريب الميرزا الشيرازي
- ٣٠٣ ..... النظر في التقريب المذكور
- ٣٠٤ ..... جواب المحقق الفشاركي عن الوجه الثاني
- ٣٠٦ ..... جواب المحقق النائيني
- ٣٠٦ ..... جواب المحقق الخراساني
- ٣٠٦ ..... تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني
- ٣٠٦ ..... الجبهه الأولى : في الصغرى
- ٣١١ ..... الجبهه الثانيه : في الكبرى
- ٣١١ ..... مناقشه ما ذكر في الجهتين
- ٣١٢ ..... حلّ المشكله
- ٣١٣ ..... الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحيه الخطاب
- ٣١٤ ..... الجمع بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري
- ٣١٤ ..... طريق الشيخ
- ٣١٥ ..... مناقشه هذا الطريق
- ٣١٧ ..... طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا

الإشكال عليه	٣١٨
النظر فيه	٣١٨
طريق المحقق الخراساني	٣١٩
في حاشيه الرسائل	٣١٩
خلاصته	٣٢٤
مناقشته	٣٢٤
في الكفايه	٣٢٧
موارد الفرق بين الحاشيه و الكفايه	٣٣٠
الكلام على الكفايه	٣٣١
مناقشته	٣٣٤
طريق المحقق الفشاركي و اليزدي	٣٣٥
خلاصه هذا الطريق	٣٣٧
مناقشته	٣٣٨
طريق المحقق العراقي	٣٤٢
مناقشته	٣٤٥
طريق المحقق النائيني	٣٤٧
المقام الأول ( في الطرق و الأمارات )	٣٤٧
الكلام على الإشكالات في هذا المقام	٣٤٩
و الثالث :	٣٥١
المقام الثاني ( في الاصول المحرزه )	٣٥٣
خلاصه الكلام في المقام	٣٥٤
إشكال المحقق العراقي	٣٥٥
المقام الثالث ( في الاصول غير المحرزه )	٣٥٦
إشكال السيد الخوئي	٣٦١
طريق المحقق الأصفهاني	٣٦٣
مناقشته	٣٦٨

- ٣٧٣ ..... طريق السيد الخوئي
- ٣٧٤ ..... إشكال السيد الاستاذ
- ٣٧٥ ..... طريق الشيخ الاستاذ
- ٣٧٩ ..... الأمر الثالث في مقتضى الأصل عند الشكّ في حجّته الأماّره
- ٣٧٩ ..... اشاره
- ٣٧٩ ..... كلام الشيخ
- ٣٨٠ ..... كلام صاحب الكفايه
- ٣٨٢ ..... رأى السيد الخوئي
- ٣٨٤ ..... الأصل العقلي
- ٣٨٥ ..... الأصل اللفظي
- ٣٨٥ ..... إشكال السيد الخوئي
- ٣٨٥ ..... مناقشته
- ٣٨٧ ..... إشكال الميرزا النائيني
- ٣٨٧ ..... مناقشته
- ٣٨٩ ..... الأصل العملي
- ٣٩٠ ..... إشكال المحقق الخراساني على الشيخ
- ٣٩٠ ..... الوجه الأول
- ٣٩١ ..... الوجه الثاني
- ٣٩١ ..... تأييد الميرزا الشيخ
- ٣٩٢ ..... إشكال السيد الخوئي
- ٣٩٢ ..... مناقشته
- ٣٩٣ ..... الحقّ في الإشكال
- ٣٩٤ ..... تأييد الميرزا الشيخ ( الوجه الثاني )
- ٣٩٥ ..... جواب المحقق العراقي
- ٣٩٥ ..... جواب المحقق الأصفهاني
- ٣٩٧ ..... تعريف مركز



## تحقيق الاصول المجلد ٥

اشاره

ص: ١







## كلمه المؤلف

الحمد لله رب العالمين ، و الصّلاه و السّلام على خير خلقه محمّد و آله الطّيبين الطاهرين ، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأوّلين و الآخرين .

و بعد :

فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا ( تحقيق الاصول ) الذى دوّنت فيه ما ألقيته على ثلّه من الفضلاء فى الحوزه العلميه ( على ضوء أبحاث شيخنا الاستاذ دام ظله ) ، و هو الجزء الأوّل من أبحاثنا فى الاصول العمليه .

و إنى لأشكر الله كثيراً على وقوع الأجزاء السّابقه من هذا الكتاب، لدى أهل الفضل الكرام، موقع القبول و الاستفادة و الإعجاب، و أنّهم ما زالوا يطالبون بنشر بقيه أجزاءه ، و ذلك من فضل الله و كرمه و هو وليّ الإنعام .

ثم إنّ جماعه منهم قد اقترحوا على الامور التاليه :

التفصيل الأكثر و تبسيط المطالب بقدر الإمكان .

و إيراد بعض نصوص عبارات الأعلام فى المسائل المهمه بحسب الحاجه ،

ص: ٥

و عدم الاكتفاء بذكر مجمل آرائهم .

و التعرّض لآراء سيدنا الاستاذ الروحاني أكثر من ذي قبل ، و لآراء السيد الشهيد الصدر .

□  
فنزلت عند رغبتهم في هذا الجزء و الأجزاء اللاحقه ، و أسأل الله التوفيق للإتمام بمحمد و آله عليهم الصّلاه و السلام.

على الحسيني الميلاني

١٤٣٠

ص:٦







تمهيد

اشاره

ص: ۹



تقسّم المسائل الاصوليّة إلى قسمين :

مباحث الاصول اللفظية ، و قد تقدّم الكلام عليها بالتفصيل :

مباحث الاصول العمليّة .

و المحور في كلا القسمين هو «الأصل» .

لكنّ موضوع الأصل في القسم الأول هو «الظهور» و في الثاني هو «الشك» ، و المراد منه الأعم من الظن و الشك المتساوي الطرفين .

إلّا أن في كلّ من القسمين مباحث استطراديّة .

و البحث الاستطرادي العمده في القسم الثاني هو «القطع» كما سيظهر .

### حالات المكلف

قال الشيخ الأعظم :

اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي ، فإمّا أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن (١) .

و من هنا، فقد وضع كتابه ( فرائد الاصول ) بثلاثه رسائل، لكلّ حاله رساله ،

ص: ١١

و لذا عرف كتابه ب (الرسائل ) أيضاً .

فالشيخ قسّم حالات المكلف إلى ثلاثة أقسام .

لكنّ صاحب الكفايه غير التعبير عن الموضوع و قسّمه بنحو آخر فقال :

فاعلم : أن البالغ الذي وضع عليه القلم ، إذا التفت إلى حكم فعلى ، واقعى أو ظاهرى ، متعلّق به أو بمقلّديه ، فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا ، و على الثانى ، لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل ، من اتّباع الظن لو حصل له و قد تمّت مقدمات الانسداد - على تقدير الحكومه - ، و إلّا فالرجوع إلى الاصول العقليه من البراءه و الاشتغال و التخيير ، على تفصيلٍ يأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى (١) .

فهو قسّم حال المكلف إلى قسمين : أن يحصل له القطع و أن لا يحصل .

### المراد من المكلف فى التقسيم

و قد وقع الإشكال فى المراد من « المكلف » المجموع مقسماً فى هذا المقام ، لأنّ الالتفات معتبر فى التكليف ، فلا وجه لأنّ يشترط ، فقال المحقق الخراسانى فى الحاشيه : مراده بالمكلف من وضع عليه القلم من البالغ العاقل ، لا خصوص من تنجز عليه التكليف ، و إلّا لما صحّ جعله مقسماً (٢) .

و لذا غيرّه فى الكفايه إلى « البالغ الذى وضع عليه القلم » .

و على الجملة ، فهو يرى أنّ الشاكّ فى الحكم ليس بمكلف فعلى لكنه بالغ وضع عليه القلم ، فيدخل فى المقسم .

ص: ١٢

١- ١) كفايه الاصول : ٢٥٧ .

٢- ٢) درر الفوائد فى حاشيه الفرائد : ٢١ .

أقول :

الظاهر أنّ منشأ الإشكال هو البناء على شرطيه « إذا » كما هو ظاهر شيخنا أيضاً ، و أمّا بناءً على كونها ظرفيّة ، فلا- يلزم ، فالمكّلف حين يلحظ الحكم ، فإنّما يكون قاطعاً أو ظانّاً به أو شاكّاً فيه ، كما قال الشيخ قدّس سرّه ، و يكون قاطعاً أو غير قاطع ، كما قال صاحب الكفایه قدّس سرّه ، كما سيأتي .

### هل المراد خصوص المجتهد ؟

و وقع الاختلاف في المراد من « المكّلف » من جهة أنّه خصوص المجتهد أو مطلق المكّلف ؟ فظاهر الشيخ هو الثاني ، و هو ما نصّ عليه تلميذه في شرحه إذ قال : المراد من المكّلف أعم من المجتهد و العامي ، كما هو قضيه ظاهر اللفظ (١) .

و صريح الكفایه هو الأوّل .

لكنّ الميرزا يرى أنّ مراد الشيخ خصوص المجتهد (٢) ثم اختار ذلك و أفاده لدى التقسيم ، إذ قال : اعلم أن البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت في مقام الاستنباط إلى حكم شرعي ... (٣) .

أقول :

إنه لا ريب في أنّ الموضوعات المأخوذة في المسائل هي للأعم من المجتهد و المقلّد ، ففي مسأله حجّيه خبر الثّقه ، لمّا يستدلّ بالكتاب و السنّه و غيرهما ، لا يفرّق بين المجتهد و غيره ، و هو مقتضى عموم قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا

ص: ١٣

١-١) بحر الفوائد ١ / ٧ - ٨ .

٢-٢) فوائد الاصول ٣ / ٣ .

٣-٣) أجود التقريرات ٣ / ٩ .

الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ لِحُجَّتِهِمْ فَاسِقٌ بَيِّنًا» (١)، و أدلّه الاستصحاب - مثلاً - ظاهره في العموم كقوله عليه السلام: « لا ينقض اليقين بالشك » (٢) و كذا أدلّه البراءة مثل « الناس في سعه ما لم يعلموا » (٣).

### أدلّه القول بالاختصاص

و لكنّ المهمّ هو المقصود من قولهم « إذا التفت »، فإنه إن كان المراد هو الالتفات التفصيلي إلى خصوصيات الأمارات و مجارى الاصول ، فلا شكّ في عدم تحقّقه من العامي .

### كلام المحقق النائيني

و لذا قال الميرزا :

و المراد من المكلف هو خصوص المجتهد ، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام ، و لا عبره بظنّ المقلّد و شكّه . و كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا يوجب أن يكون المراد من المكلف الأعمّ من المقلّد و المجتهد ، إذ البحث عن تلك المباحث وقع استطراداً و ليست من مسائل علم الاصول ، و مسائله تختص بالمجتهد و لا حظّ للمقلّد فيها . و لا سبيل إلى دعوى شمول أدلّه اعتبار الطرق و الاصول للمقلّد ، غاية أنّ المقلّد عاجز عن تشخيص مواردّها و مجاريها ، و يكون المجتهد نائباً عنه في ذلك ، فإنه كيف يمكن القول بشمول خطابٍ مثل :

ص: ١٤

١-١) سورة الحجرات : ٦ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢١٦ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، رقم : ٣ .

٣-٣) عوالى الآلى ١ / ٤٢٤ .

« لا تنقض اليقين بالشك » في الشبهات الحكميه للمقلد ، مع أنه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين ، بل لو فرض حصول الشك و اليقين له، فلا عبره بهما ما لم يكن مجتهداً في مسأله حجّيه الاستصحاب (١).

و قد تعرّض الميرزا في هذا الكلام لما ذكرناه من عموم الموضوع في الأدله، و أشكل على ذلك بما حاصله عدم شمول الأدله لغير المجتهد، ثم ذكر أنه لو فرض حصول الشك و اليقين له فلا عبره بهما .

و الحاصل إنه يذهب إلى قصور الأدله عن الشمول لغير المجتهد .

### كلام المحقق العراقي

و يضاف إلى ذلك وجه آخر ذكره المحقق العراقي و هو :

إنه على فرض الشمول و العموم ، فإن شرط الحجّيه غير حاصل لغير المجتهد ، لأن شرط الأخذ بأيّ حجّيه من الحجج أو أصل من الاصول ، هو الفحص عن المعارض للخبر مثلاً أو الدليل المانع من التمسك بالأصل ، و الفحص عن ذلك عمل المجتهد لا غيره (٢).

### المناقشه فيها

و قد نوقش في الوجوه المذكوره .

أمّا أنّ المقصود هو الالتفات التفصيلي و هو يحصل للمجتهد .

ففيه : إن هذا قد يحصل لأهل العلم و الفضلاء غير البالغين مرتبه الاجتهاد ، و يتمّ المطلب لغير أهل العلم بعدم القول بالفصل . قاله المحقق العراقي (٣).

ص: ١٥

١-١) فوائد الاصول ٣ / ٣ - ٤ .

٢-٢) (٣ - ) نهايه الأفكار، ق ١ ج ٣ ص ٢ .

و أشكل عليه شيخنا : بأن لا فائده فى عدم القول بالفصل ، بل المفيد هو القول بعدم الفصل و هو غير موجود ، على أنه لو كان فهو إجماع مدركى . مضافاً إلى أن المسأله من المستحدثات فى القرون الأخيره ، و لا حجيه للإجماع المدعى فيها .

بل الحق فى الجواب على كلام الميرزا : حصول الالتفات التفصيلى لغير المجتهد من المكلفين موجباً جزئيه ، كما تقدم .

و أما ما ذكره من عدم شمول دليل الاستصحاب فى الشبهات الحكميه لغير المجتهد ، فقد أجاب شيخنا :

أولاً : أنه ينتقض بإجراء المقلد للاستصحاب فى الشبهات الموضوعيه ، الجائز له ذلك بالاتفاق ، فكما يحصل له اليقين و الشك ، فيها كذلك يحصلان له فى الشبهات الحكميه .

و كذا أجاب السيد الصدر إذ قال: إن غير البالغ أيضاً ربما تحصل له شبهه حكميه ، و لا بد له عقلاً من تحصيل مؤمن تجاهها . (١) .

و ثانياً : إن القول بعدم العبره باليقين و الشك ما لم يكن مجتهداً فى مسأله حجيه الاستصحاب ، يستلزم المحال ، لأن اليقين و الشك بالحكم موضوع للحجيه ، و العلم بالحجيه متأخر عنها رتباً ، كما أن الحجيه متأخره رتباً عن اليقين و الشك ، فكان العلم بحجيه الاستصحاب متأخراً عنها بمرتبتين ، فلو كانت موضوعيتهما للحجيه متوقفه على العلم بالحجيه لزم الدور .

ص: ١٦

---

١-١) مباحث الاصول ، الجزء الأول من القسم الثانى : ١٧٨ .



و أمّا ما ذكره من اختصاص موضوعات أدلّه الطرق و الاصول بالمجتهد ، فالموضوع فى آيه النبأ هو المجتهد ، و هو الموضوع فى مثل : « من جاءه الخبران المختلفان » و فى أدلّه الاستصحاب ، و هكذا .

ففيه : إن الأمر ليس كذلك ، لأنّ الخطاب فى الآيه لعموم المسلمين ، و هل كان كلّهم فى صدر الإسلام من أهل النظر و الاجتهاد ؟ هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن أدلّه حججه خبر الثقة إمضاء لسيره العقلانيه ، و هى قائمه على العموم و الشمول للمقلّد .

و أمّا الإشكال باشتراط الأخذ بالدليل أو الرجوع إلى الأصل بعدم المعارض و الدليل ، فقد أجاب عنه المحقق الخوئى (١) - و تبعه سيدنا الاستاذ (٢) و شيخنا و غيرهما (٣) - بما حاصله : أنّ عجز المقلّد عن الفحص لا يخرجّه عن كونه مخاطباً بالأدله ، بل إنه يرجع إلى المجتهد فى الفحص و اليأس عن المعارض و الدليل من باب الرجوع إلى أهل الخبره ، فإذا أخبره باليأس عن العثور ، أخذ المقلّد بالخبر أو بالأصل و عمل بمقتضاه .

و بعبارة اخرى : إنّ الفحص إنما يلزم لإحراز عدم المانع من الأخذ بالدليل أو الأصل ، و هذا الإحراز كما يمكن أن يكون بالوجدان ، كذلك يمكن حصوله بالتعبّد ، كماخبار أهل الخبره أو قيام البيّنه .

فظهر : أنّ لا وجه لتخصيص المكلف فى موضوع التقسيم بالمجتهد ، بل

ص: ١٧

١-١) مصباح الاصول ٩ / ٢ .

٢-٢) منتقى الاصول ١٦ / ٤ .

٣-٣) كالسيد الصدر، بحوث فى علم الاصول ١٥ / ٤ .

هو أعمّ منه و من غيره ....

بل ذكر سيدنا الاستاذ رحمه الله أنه لا- ظهور لقول صاحب الكفايه « متعلّق به أو بمقلّديه » في أخذه خصوص المجتهد في موضوع التقسيم ، بل يمكن أن يكون نظره إلى تعميم الآثار في حالات المجتهد ، بالنسبه إلى نفسه و إلى مقلّديه ، لا- أن الموضوع هو خصوص المجتهد . إذ قد يشكل في ثبوت الآثار لقطع المجتهد من جهتين :

إحداهما : إن بعض الأحكام التي يلتفت إليها المجتهد ، موضوعها غير المجتهد ، فلا- علم له بالحكم الفعلى بالنسبه إليه ، كأحكام الحيض بالنسبه إلى المجتهد الرجل .

و ثانيتهما : إن بعض الأحكام و إن كانت شامله للمجتهد بحسب موضوعها ، لكن ليست محلّ ابتلائه فعلاً ، فلا يتصوّر في حقّه العمل كى يصحّ التعبد في حقّه ، إذ التعبد بلحاظ الجرى العملى .

و يجمع هاتين الجهتين عدم كون الحكم الملتفت إليه فعلياً بالنسبه إليه .

فنظر صاحب الكفايه إلى أن الحكم الذى يلتفت إليه المجتهد لا- يلزم أن يكون متعلّقاً به ، بل أعم مما يكون متعلّقاً به أو بمقلّديه ، فهو ناظر إلى تعميم الأثر في حاله المجتهد ، و لا دليل على كون نظره إلى تخصيص الموضوع بالمجتهد (١) .

ص: ١٨

أقول :

و سواء تمّ رفع اليد عن ظاهر كلام الكفايه فى الاختصاص أو لا ، فإنّ الإشكال المذكور متوجّه على القول بتخصيص الموضوع وبالتعميم معاً ، - وإن كان قد يتوهم وروده على القول الأول خاصّة - لأنّ من الأحكام ما لا علاقة له بالمجتهد الرجل ، كمسائل الحيض ، ومنها ما هو مشترك بين عامّة المكلفين كمسائل الخمس و الزكاه و الحج ، و لكنّ قد لا يتحقّق لها الفعلية بالنسبة إلى المجتهد ، فمن قامت عنده الأماره على الحكم فيها و هو المجتهد قد لا يرتبط به الحكم ، و من يرتبط به الحكم لم تقم عنده الأماره . و كذا الحال فى الأصل ، فمن تحقّق عنده موضوع الاستصحاب و هو اليقين و الشك ، قد لا تكون له علاقة بالحكم ، و من له العلاقة به لم يتحقّق عنده الموضوع ، فكيف يجرى المجتهد الاستصحاب فى حقّ غيره ؟

### وجوه الجواب عنه

و قد اجيب عن هذا الإشكال (1) :

بأنّ مقتضى أدلّه الإفتاء و الاستفتاء هو تنزيل المجتهد منزله المقلّد ، فإذا قامت الأماره عنده تحقّق القيام لها عند المقلّد ، و كذلك الحال فى الشكّ و اليقين ، فيقين المجتهد و شكّه بمنزله يقين المقلّد و شكّه ، و إلّا لكان الحكم بجواز الإفتاء و الاستفتاء لغواً .

ص: ١٩

و قرّبه السيّد الصدر بقوله :

أى : تنزيل حال المجتهد منزله حال العامى ، ففحصه بمنزله فحص العامى ، و كذلك يقينه بالحاله السابقه أو بالمعلوم الإجمالى ينزل منزله يقين العامى ، فتشمله حينئذ الوظائف المقرّره التى انتهى إليها المجتهد لا محاله . نعم ، بالنسبه إلى الوظائف العقلية كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، أو منجزية العلم الإجمالى ، لا بدّ و أنّ يفترض جعل حكم مماثل لحكم العقل ، بحيث ينتج البراءه و الاحتياط الشرعيين فى حقّ العامى ، لأنّ التنزيل بلحاظ الحكم العقلى غير معقول كما هو واضح .

و أمّا كيفيه استفاده ذلك إثباتاً ، فبيان : أن المركز فى أذهان المتشرّعه و المتفاهم من أدلّه التقليد رجوع العامى إلى المجتهد ، ليطبّق على نفسه نفس ما يطبّقه المجتهد على نفسه ، بحيث يثبت فى حقّه نفس ما يثبت فى حقّ المجتهد من درجات إثبات الواقع أو التنجيز و التعذير عنه لا أكثر ، و هذا لا يكون إلّا مع فرض التنزيل المذكور ، فيستكشف من دليل التقليد - لا محاله - ثبوت هذا التنزيل و التوسعه فى موضوع من تلك الوظائف الظاهرية بالدلاله الالتزاميه (١) .

أقول :

إلّا أنّ هذا الجواب غير تام ، لعدم الدليل على التنزيل المذكور فى اليقين و الشك ، و اللغوويه غير لازمه ، لأنّ المجتهد قد يكون غنياً فيتوجه عليه الحكم بالخمس ، و يكون مستطيعاً فيجب عليه الحج ، فما ذكر من أن لدليل التنزيل دلاله

ص: ٢٠

اقتضائيه كما فى قوله عزّ و جلّ «وَسَيَلِّ الْقَرْيَةَ» (١) حيث يلزم تقدير كلمه «الأهل» حتى لا تلزم اللغويه فى الآيه ، غير جارٍ فيما نحن فيه ، لأنّ اللغويه فى الآيه لازمه لو لا التقدير المذكور ، بخلاف أدلّه الإفتاء و الاستفتاء ، فإنه لا تلزم اللغويه لها بنفى التنزيل ، لما ذكرنا من أن المجتهد قد يكون غتياً و مستطيعاً .

و أمّا دعوى قيام السيره العقلائيه على ذلك ، فعهدتها على مدّعيها ، و لا أقلّ من الشك ، و القدر المتيقن من التنزيل غير ما نحن فيه .

و اجيب عنه أيضاً : (٢)

بأنّه إن كان المقلّد ملتفتاً إلى الحكم فهو ذو يقين و شكّ به ، كان المجتهد بالخيار فى إجراء الاستصحاب ، فله أن يجريه بلحاظ يقين و شكّ مقلّده أو يقين و شكّ نفسه ، فإذا علم بالحكم أفتى به و رجع إليه المقلّد فيه ، إذ لا ينحصر رجوع الجاهل إلى العالم بحال كونه عالماً به عن قطع أو أماره .

و إن كان المقلّد غير ملتفت إلى الحكم، أجرى المجتهد الاستصحاب بلحاظ يقينه و شكّه بحال المرأه الحائض مثلاً ، إذ لا مانع من حصول اليقين لشخصٍ بحكم شخصٍ آخر ، و هو يتابعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم .

و قد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه :

بأنه يعتبر فى جريان الأصل وجود الموضوع - أى اليقين و الشك - و فعلية الحكم بالنسبه إليه ، و المفروض هنا عدم ابتلاء المجتهد بالحكم أو عدم فعليته

ص: ٢١

١-١) سوره يوسف : ١٢ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٨ .

بالنسبه إليه ، فلا- يصحّ له إجراء الاستصحاب و إنّ توفّر الموضوع لديه ... و بعبارة اخرى : فإنّ هذا الجواب مشتملٌ على المصادر ، لأن الإشكال كان من ناحيه عدم فعليته التكليف للمجتهد أو عدم ابتلائه به .

و أجب عنه أيضاً (١) :

قد يقرب تخريج عمليته الإفتاء في موارد الوظائف الظاهريّه على القاعده حتى على فرض اختصاصها بالمجتهد ، بأنّ الحكم الظاهري و إنّ كان مختصاً بالمجتهد لتحقق موضوعه فيه دون المقلّد ، و لكنه بذلك يصبح عالماً بالحكم الواقعي المشترك بين المجتهد و المقلّد تعديداً ، فيكون حاكماً على دليل الإفتاء بالعلم و الخبره بمقتضى دليل التعبدية فيفتي المجتهد مقلّديه بالحكم الواقعي المعلوم لديه بهذا العلم ، و هذا أمر على القاعده لا يحتاج فيه إلى عنايه زائده بعد فرض دلالة دليل الحجّيه و العلميه التعبدية .

أقول :

لكنّ هذا الجواب أيضاً لا يحلّ المشكله في الاستصحاب - كما مثلاً - لو كان مجدداً في غيره .

### التحقيق في الجواب

و قد رأى شيخنا - و كذا السيّد الاستاذ (٢) - أنّ التحقيق في الكلام على هذا الإشكال هو أنه :

إن قلنا : بأنّ المراد من اليقين و الشك في أدلّه الاستصحاب هو المتيقن

ص: ٢٢

١-١) بحوث في علم الاصول ١١ / ٤ .

٢-٢) منتقى الاصول ١٨ / ٤ - ١٩ .

و المشكوك ، و مفادها هو اعتبار بقاء الحادث أى: اعتبار الملازمه بين الحدوث و البقاء ، كما هو مختار لصاحب الكفايه ، فلا موضوعيته لصفه اليقين و الشك ، فالإشكال مندفع ، لأنّ المفروض إفاده الأدله للملازمه ، فإذا ثبت الحدوث لدى المجتهد ثبت البقاء لديه ، فيحصل له اليقين بحكم المقلد الظاهري .

و إن قلنا : بأن لليقين و الشك موضوعيه و لهما دخاله فى ثبوت الحكم الاستصحابي ، كما هو الحق ، خلافاً لصاحب الكفايه ، فالإشكال باقٍ ، لأن المفروض تقوّم الحكم الاستصحابي باليقين ، و هو حاصل للمجتهد - إذا كان على يقين بأنّ حكم المقلد كان كذا ، و هو الآن يشك فى بقاء حكمه - و غير حاصل للمقلد ، فمن يرتبط بالحكم به لا يقين عنده ، و من لا يرتبط به الحكم فهو ذو يقين ، فأى أثر لهذا الاستصحاب ؟

و يمكن الجواب بتصور ترتّب الأثر العملي على هذا الاستصحاب ، و هو جواز الإفتاء للمجتهد ، فيستصحب المجتهد حكم المقلد الذى كان على يقين منه ، ليرتّب عليه جواز الإفتاء به ، و إذا أفتى به جاز لمقلده الأخذ به . فتدبر .

### حالات المكلف بين الرسائل و الكفايه

قد عرفت موارد الفرق بين كلامى الشيخ و الكفايه ، و يبقى أنّ الشيخ قائل بالثلاث ، و قد اورد عليه بوجوه:

عمدتها ما أشار إليه صاحب الكفايه من لزوم تداخل الأقسام ، فقد يكون المكلف شاكاً فى الحكم إلا أن عنده دليلاً معتبراً عليه ، فمقتضى القاعده الأخذ بالدليل و عدم جريان الأصل فى حقه ، و قد يكون ظاناً به بظن غير معتبر ، فهو حينئذٍ للأصل العملي . فيلزم أن يكون المكلف فى بعض موارد الظن محكوماً

بحكم الشك ، و في بعض موارد الشك محكوماً بحكم الظن . و هذا هو التداخل .

و أيضاً ، فإن مقتضى تقسيم الشيخ أن تكون أحكام القطع مرتبةً على القطع الواقعي ، و الحال أنها غير مختصة به بل تعم الظاهري أيضاً ، فتدخل فيه مباحث الأمارات ، فخير الثقة - مثلاً - يُفيد الظن بالحكم الواقعي و القطع بالحكم الظاهري ، كالاستصحاب و غيره من الاصول الشرعيه .

فظهر : أن المكلف إما قاطع بالحكم ، أعم من الواقعي و الظاهري ، و إما هو غير قاطع به ، فإن كان انسدادياً - كالميرزا القمي - فالمبنى حكومه العقل بحجيه الظن ، و إلا فالمرجع هو الأصل .

و هذا مراد المحقق الخراساني و وجه عدوله إلى التقسيم الثنائي .

و قد اورد على هذا التقسيم (١) بأنه ليس تقسيماً للمباحث الاصوليه الوارده في الكتاب ، بل هو تقسيمٌ بلحاظ ما يترتب عليها أحياناً - كما لو ترتب اليقين على البحث عن حجيه الخبر أو ثبوت الاستصحاب - و المفروض كون النظر في التقسيم إلى أن يكون إجمالاً لأبحاث الكتاب .

ثم قال في الكفايه :

و إن أبيت إلما عن ذلك ، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا ، و على الثاني : إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ... (٢).

أى : و إن أبيت عن التلث ، فالأولى أن يقال فراراً من لزوم التداخل ... .

ص: ٢٤

١-١) نهايه الدرايه ٣ / ١٧ ، نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٥ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٥٧ .



أقول :

و هذا التقسيم أيضاً مخدوش فيه ، فإنه يرد عليه الإشكال - كما جاء في حاشيه المحقق الأصفهاني أيضاً - بما حاصله :

إنّ هذا التقسيم يتناسب مع فهرست الكتاب الذى يذكر في آخره للاطلاع على مطالبه ، و لا يتناسب مع بحوثه ، لأنّ المبحوث عنه فى الكتاب هو حجّيه الإماره ، و أنّه هل هى حجّيه أو لا ، لا الأماره المعتمده ، فقله : « إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا » أخذ للحكم فى الموضوع ، و هذا غير صحيح (١).

و يرد عليه أيضاً : إن الغرض من هذا التقسيم درج مباحث الحجج فى القطع بالحكم الظاهرى ، و لكنّ هذا يناهى ما ذهب إليه من أن المجعول فى مواردّها هو المنجزيه و المعذريه و ليس الحكم الظاهرى .

و أمّا الإيراد: بأنّ الحكم الظاهرى مورده عدم العلم بالحكم الواقعى ، فهو بطبعه فى طول الحكم الواقعى ، فلو جعل التقسيم ثنائياً لجمّع بين العلم بالحكم الواقعى و عدم العلم به فى مقام التقسيم ، و يصير ما فى طول الحكم طبعاً فى عرضه وضعاً .

فيمكن دفعه : بأنّ قولنا : خبر الثقة حجّه ، يعمّ الخبر بلا واسطه و الخبر مع الواسطه ، مع أنّ الثانى فى طول الأوّل ، و لا يصدق عليه العنوان إلّا بعد صدقه عليه .

ص: ٢٥

وقسم المحقق الأصفهاني حالات المكلف تقسيماً ثلاثياً - وهو في الحقيقة رباعي - قال: فحقّ التقسيم أن يقال:

إن الملتفت إلى حكمه الشرعي، إمّا له طريق تام إليه أو لا. وعلى الثاني: إمّا أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط - أي عن الاعتبار و عدمه - أو لا، وعلى الثاني: إمّا أن لا يكون له طريق أصلاً، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار.

فالأوّل هو القطع وهو موضوع التنجّز. والثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره و عدمه، والثالث موضوع الاصول (1).

فالطريق التام موضوع للحجيه عقلاً، والطريق اللابشرط موضوع للاعتبار و عدمه، لأنّه في مباحث الظن إنما يبحث عن اعتبار الطريق و عدمه، فالاعتبار و عدم الاعتبار يردان على الطريق اللابشرط بالنسبه إلى كلّ منهما، كالوجود حيث يعرض على الماهية اللابشرط بالنسبه إلى الوجود و العدم، فالذي يطرأ عليه الوجود هو الماهية اللابشرط عنهما، و هكذا حال كلّ محمول بالنسبه إلى موضوعه، فالحجيه لا تحمل على الطريق بشرط الاعتبار أو بشرط عدم الاعتبار، بل اللابشرط. و كذا الاعتبار، فإنه يحمل على الموضوع اللابشرط بالنسبه إلى الاعتبار و عدمه. و موضوع المقصد هو ما إذا عدم الطريق اللابشرط، و هذا العدم يكون تارة: مع وجود الطريق غير المعتمد كالمقياس، و اخرى: يكون حيث لا طريق أصلاً.

فموضوع الاصول العمليّه عدم الطريق اللابشرط.

ص: ٢٤

إن هذا التقسيم - وإن سلم عتياً ورد على تقسيم الكفايه من الإشكال بأخذ الحكم فى الموضوع - قد أخذ فيه الحكم فى الموضوع فى طرف القطع ، إذ وصفه بالطريق التام ، و الحال أنه سيبحث عن كيفية طريقه القطع و أنها ذاتيه أو لا .

قال الاستاذ فى دوره اللآحقه :

و الظاهر عدم تماميته ، لأنّ البحث عن كيفية الطريقه لا ينافى تماميه الطريق ، فإن القطع على أى حالٍ موضوع التنجز .

و الذى يرد عليه :

أولاً : إن التقسيم هو فهرست موضوعات المسائل المبحوث عنها ، و لا بدّ من لحاظ موضوع البحث فى كلّ مسأله عند التقسيم ، فإن كان الموضوع عقلياً ، لزم تعيينه عن طريق العقل ، و إنّ كان شرعياً فمن طريق الشرع . و فى الاستصحاب الموضوع هو الشك الملحوظ معه الحاله السآبقه ، بخلاف البراءه فهو الشكّ مع عدم لحاظها ، فالموضوع فى المسألتين شرعى و هو الشك ، و هو مأخوذ فى الأولى من أدله الاستصحاب و فى الثانيه من « رفع ما لا يعلمون » . فظهر : أنه ليس عدم الطريق اللآبشرط موضوع الاستصحاب و البراءه الشرعيه ، بل هو الشك ، و أمآ فى العقليه ، فالموضوع لحكم العقل عدم البيان .

و ثانياً : إنّ جعل الموضوع عدم الطريق اللآبشرط ، مخدوش من جهه اخرى ، و ذلك : لأنه يلزم أن يكون وجود الطريق اللآبشرط رافعاً لموضوع الاصول العمليه ، لأنه نقيض عدم الطريق اللآبشرط ، لأن نقيض كلّ شىء رفعه ، و الحال أن رافع موضوعها هو الطريق المعتر ، أى الطريق بشرط الاعتبار .

و على الجملة ، فإن هذا التقسيم أيضاً مخدوش كغيره من التقسيمات ، لكنّه عند سيدنا الاستاذ أخفّها محذوراً (١).

أمّا شيخنا ، فقد استوجه من بينها في الدورتين تقسيم الشيخ و دافع عنه ، و إنّ خدش فيه من حيث أن الشيخ جعل موضوع الاعتبار في المقصد الثاني هو الظن ، و الحال أن موضوع الاعتبار ليس الظن ، بل هو خبر الثقة و الشهره و نحوهما ، سواء حصل الظن أو لا ، فلم يكن تقسيمه فهرساً للموضوعات في المقاصد .

ثم قال دام بقاءه - في الدوره السّابقه - إن الأّحسن تغيير كلمه الظن في التقسيم إلى : ما يمكن أن يكون معتبراً ، و هو ما قاله الشيخ في أول بحث البراءه .

أقول :

و تلخّص : أن تقسيم الشيخ أحسن التقاسيم ، و المراد من المكلف هو الأعمّ من المجتهد و المقلّد ، و المراد من الالتفات هو الأعمّ من التفصيلي و الإجمالي ، فإنّ الإجمالي حاصل لغير المجتهد بل التفصيلي قد يحصل له . هذا إذا كان المقصود هو الالتفات إلى مجارى الاصول ، و أمّا إن كان المراد بيان أحوال المكلف تجاه الأحكام الشرعيه من دون النظر في مجارى الاصول ، فحالاته ثلاثه كما هو واضح .

ص: ٢٨

مباحث القطع

اشاره

ص: ٢٩



قال في الكفايه :

المقصد السادس . في بيان الأمارات المعبره شرعاً أو عقلاً . و قبل الخوض في ذلك ، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام ، و إن كان خارجاً من مسائل الفن و كان أشبه بمسائل الكلام ، لشده مناسبه للمقام (1) .

ففي هذا الكلام تصريح بأن أحكام القطع ليست من مسائل الاصول ، و أن البحث عنها أشبه بمسائل علم الكلام ، لكننا نبحث عنها في هذا العلم ، لشده مناسبه القطع للمقام .

و ذلك ، لأنّ الظنّ و الشك من حالات المكلف ، و قد قرّر الشارع المقدّس الأحكام المتعلقة بهذين الحالين ، إلّا أن للمكلف حالاً آخر و هو القطع ، فما هي أحكام القطع بالحكم ؟

لكنّه لم يجعل البحث عن القطع من المسائل الكلاميه ، و إنما قال : « أشبه » بمسائل الكلام ، و ذلك ، لأنّه العلم الذي يبحث فيه عن المبدأ و المعاد بالأدله العقلية و النقلية ، و لمّا كان المعبر فيه هو الدليل القطعي فقط و لا يكفي الظنّ فضلاً

ص: ٣١

عن الشك ، احتيج إلى البحث عن حجته القطع ، فكان علم الكلام أولى بأن تطرح فيه هذه المسألة من علم الاصول ، وإن كان لطرحها فيه وجه من جهه اخرى ، كما أشرنا ، و سيأتي التفصيل .

و أيضاً : فإنه يبحث في علم الكلام عما يجوز و لا يجوز على الله ، فيكون من صغرياته البحث عن جواز عقاب المخالف للقطع و عدم جوازه .

## وجه خروج القطع

و أما الوجه في أنه خارج عن المسائل الاصوليه ، فهو عدم انطباق تعريف (١) علم الاصول عليه ، فإنه ... .

إن كان « العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه أو ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الدليل » ، كما عرّف صاحب الكفايه (٢) ، فليس شيء من مسائل القطع واسطه في استخراج حكم شرعي ، و لا هو المرجع بعد الفحص و اليأس عن الدليل ، بخلاف مثل مسأله حجته خبر الواحد ، فإنه بعد تطبيق هذه الكبرى على خبر زواره و القول بحجته ، يستنبط من خبره حكم من الأحكام الشرعيه .

و إن كان « العلم بالقواعد التي إذا انضمت إليها صغرياتها انتجت نتيجةً فقهيّه » كما قال الميرزا (٣) و السيد الخوئي (٤) ، فالقطع بالحكم لا يقع في طريق

ص: ٣٢

- 
- ١- ١) لا يخفى أننا قد أشبعنا الكلام في تعريف علم الاصول في أوّل الجزء الأول من كتابنا ، و لذا نكتفي هنا بالإشارة إلى الاقوال و أثر كل منها في محلّ الكلام .
  - ٢- ٢) كفايه الاصول : ٩ .
  - ٣- ٣) أجود التقريرات ١ / ٥ .
  - ٤- ٤) محاضرات في علم الاصول ١ / ٨ .



استنباط الحكم الشرعى ، بل هو بنفسه نتيجه .

و إن كان « العلم بالقواعد التى تقع فى طريق تعيين الوظيفة العمليه » كما قال المحقق العراقى (١) ، فكذلك ، لأنّ الوظيفة العمليه تارة : هى الحكم الواقعى كأن نقول : هذا ما قام عليه خبر الثقة ، و كلّما قام عليه خبر الثقة فهو واجب واقعا ، فهذا واجب واقعا . و اخرى : هى الحكم الظاهرى ، كأن نقول : هذا متيقن الوجوب سابقاً و مشكوك البقاء لاحقاً ، و كلّما كان كذلك فهو واجب ظاهراً . و ثالثة : هى الحكم العلقى ، كأن نقول : هذا مما لم يتم عليه بيان من المولى ، و كلّما كان كذلك فهو مرخص فيه منه عقلاً ، فهذا مرخص فيه عقلاً .

و البحث عن حجّيه القطع و منجزيته للواقع لا ينتج شيئاً من ذلك .

و هذا كلّه فى القطع الطريقي واضح .

و أمّا القطع الموضوعى فلا- يفيد إلّا ترتّب الحكم على موضوعه ، كما هو الحال فى سائر الموضوعات بالنسبه إلى أحكامها ، كأن يجعل القطع بمجىء المسافر موضوعاً لوجوب التصدّق على المسكين ، فوجوب التصدّق ليس مستفاداً من القطع ، بل هو حكم مستفاد من أدلته .

و من هنا ، فقد ذكر الشّيخ (٢) و صاحب الكفايه (٣) و تبعهما غيرهما (٤) أنّ القطع ليس بمسألته اصوليه ، و أنّ البحث عنه فى علم الاصول استطرادى ، لعدم

ص: ٣٣

١-١) نهايه الأفكار ١ / ١٨ .

٢-٢) فرائد الاصول ١ / ٢٩ .

٣-٣) كفايه الاصول : ٢٥٧ .

٤-٤) مصباح الاصول ٢ / ٥ ، منتقى الاصول ٤ / ٣٢ .

انطباق ضابط المسأله الاصوليه عليه ... و لعله المشهور ، لضروره الوسيطيه فى الإثبات عندهم كما عرفت من تعاريفهم، و القطع لا يقع كذلك .

و يبقى تعريف المحقق الأصفهاني ، فإنه قال : « ما يبحث فيه عن القواعد الممهده لتحصيل الحججه على الحكم الشرعى » (١).

### فى المراد من « الحجّه »

و للحجّه مصطلحات ثلاثه :

الأول : المصطلح الاصولى ، و هو ما يقع فى كبرى قياس الاستنباط .

الثانى : المصطلح المنطقى ، و هو ما يقع وسطاً فى القياس .

و الثالث : المفهوم اللغوى ، و هو مطلق ما يحتجّ به المولى على العبد أو يعتذر به العبد أمام المولى .

فإن كان المراد من « الحجّه » فى التعريف هو الاصطلاح الاصولى ، فإنّ القطع حجّه و ليس بمقيم الحجّه ، لأنّ القطع عين الانكشاف للحكم و ليس طريقاً لاستنباطه .

و إن كان المراد هو الاصطلاح المنطقى ، فكذلك ، لأنّ الوسط فى القياس المنطقى ما هو العله أو المعلول للأكبر ، أو هما معلولان لعله ثالثه ، و الحال أن القطع ليس بعله للحكم و لا هو معلول له و لا هما معلولان لعله ثالثه .

و إن كان المراد هو المعنى اللغوى ، فإنّ القطع حجّه بلا كلام .

ص: ٣٤

و إلى ما ذكرنا أشار سيّدنا الاستاذ (١) و شيخنا في دوره اللّاحقه .

لكنّ كون مراد المحقق الأصفهاني من « الحجّه » في تعريف مسائل علم الاصول هو المعنى اللّغوي ، أول الكلام ، و مما يؤيد النّظر إشكال الاستاذ على التعريف المذكور باستلزامه خروج كثير من المسائل عن الاصول بوجه و دخول علم الرّجال في الاصول بوجه آخر (٢) . فلو كان المقصود من الحجّه هو المعنى اللّغوي لّما ورد عليه الإشكال أصلاً ، بل المحقق الأصفهاني نفسه غير موافق على ذلك . قال :

نعم ، إذا كان البحث في التجري بحثاً عن تعنون الفعل المتجري به بعنوان قبيح ملازم ، بقاعده الملازمه للحرمة شرعاً ، دخل في مسائل الفن . لكنّه لم يحزّر بهذا العنوان في الكتاب و غيره (٣) .

أقول :

و لعلّ الوجه في عدم تحرير التجري بهذا العنوان في الكتب الاصوليه ، ليكون من المسائل الاصوليه هو : أنّ البحث عن قبح الشئ عقلاً- بحث عن صغرى قاعده الملازمه ، فهو نظير البحث عن صغرى أدلّه حجّيه خبر الثقة ، و هو وثاقه زيد مثلاً ، فإنّ موضعه علم الرجال ، فإذا تمّت وثاقته هناك و انضمّ ذلك إلى ما دلّ على حجّيه خبر الثقة ، كانت المسأله اصوليه .

و بعبارة اخرى : إن المسأله الاصوليه عبارته عن المسأله المستتبّط منها

ص: ٣٥

١-١ (١) منتقى الاصول ٣١ / ٤ .

٢-٢ (٢) تحقيق الاصول ١ / ٤٤ .

٣-٣ (٣) نهايه الدرايه ١٢ / ٣ .

الحكم الشرعى من غير حاجه إلى ضمّ ضميمه ، و لذا قال الميرزا بكونها كبرى القياس ، بل يعتبر على تعريف المحقق الأصفهانى أيضاً إفادتها الحجّه على حكم العمل بنفسها لا مع غيرها ، و قد عرفت أنّ التجرى لا يستنبط منه الحكم إلّا بضمّ قاعده الملازمه إليه .

ص: ٣٦

و مباحث القطع كثيره ، لأنه إذا التفت إلى الحكم الشرعى و حصل له القطع به ، فهل هو حجه أو لا ؟ و ما المراد من الحجية ، هل هى الحجية العقلية أو الشرعية ؟ و هل هى قابله للجعل أو لا ؟

ثم إنَّ القطع تارةً : يكون موافقاً للواقع ، و اخرى : مخالفاً له ، فيطرح بحث التجزى .

و أيضاً : تارةً : يحصل القطع من السبب المتعارف ، و اخرى : من غير المتعارف ، فيطرح بحث قطع القطع ، فهل هو حجه على أىِّ حالٍ ؟

و القطع تارةً : إجمالى ، و اخرى : تفصيلى ، فيبحث حينئذٍ فى مسأله العلم الإجمالى و أحكامه ، و الإجمال تارةً : فى مرحله ثبوت التكليف ، و اخرى : فى مرحله سقوطه .

و القطع الحاصل يكون تارةً : كاشفاً فقط عن الحكم ، و اخرى : يكون موضوعاً له ، فيطرح بحث القطع الطريقي و الموضوعى .

ثم إنه هل يلزم الالتزام القلبي على طبق القطع علاوةً على الالتزام العملى ،

أولاً يلزم؟ فيطرح بحث الموافقه العمليه و الموافقه الالتزاميه للقطع .

و هذا أوان الشروع في مباحث القطع و أحكامه على طبق المنهج المرسوم في ( رسائل الشيخ ) و ( كفايه الاصول ) و بالله التوفيق  
:

ص: ٣٨

قال الشيخ الأعظم قدس سره :

لا إشكال في وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً ، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع ، و ليست طريقيته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفيّاً (١) .

فهو يرى وجوب متابعه القطع و العمل على طبقه ، و يعامل ذلك بكونه طريقاً إلى الواقع ، فوجوب العمل به ناشئ من طريقيته الذاتية . لكنه لم يوضح أنّ الطريقيه له عين ذاته أو من لوازمها ؟

و قال صاحب الكفایه :

لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً و لزوم الحركه على طبقه جزماً ، و كونه موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته ، و عذراً فيما أخطأ قصوراً . و تأثيره في ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم ، فلا- حاجه إلى مزيد بيان و إقامه برهان . و لا- يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشىء و لوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً (٢) .

ص: ٣٩

١-١) فرائد الاصول ١ / ٢٩ .

٢-٢) كفایه الاصول : ٢٥٨ .

فأفاد رحمه الله وجوب العمل على طبق القطع ، و أنه منجز و معذر ، و جعل الدليل على ذلك الوجدان ، فكأنه بين قول الشيخ « بأنه طريق بنفسه » - بأن ذلك وجداني و لا يحتاج إلى إقامه برهان .

فكلاهما يقولان بوجوب متابعه القطع ، لكن المحقق الخراساني أضاف المنجزيه و المعذريه أيضاً ... .

فظهر مورد الاشتراك بين الكلامين و مورد الامتياز .

فقال المحقق الاصفهاني بشرح الكفايه :

المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلّا إذعان العقل باستحقاق العقاب على مخالفه ما تعلّق به القطع ، لا أن هناك بعثاً و تحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلّق به ، ضروره أنه لا بعث من القوه العاقله ، و شأنها إدراك الأشياء ، كما أنه لا بعث و لا تحريك اعتباري من العقلاء (١) .

أمّا المحقق العراقي فقال :

لا شبهه في وجوب متابعه القطع عقلاً ، و الوجه فيه ظاهر ، فإن القطع من جهه كونه بذاته و حقيقته عين انكشاف الواقع بالكشف التام و الوصول إليه ، بحيث يرى القاطع نفسه واصلًا إلى الواقع ، إذا فرض تعلّقه بحكم من الأحكام يكون له السبب التام لحكم العقل تنجزاً بوجوب المتابعه ، على معنى حكمه بلزوم صرف الغرض و الإيراده نحو امثال أمر المولى الراجع إليه أيضاً حكمه بحسن الإطاعه و قبح المخالفه ... (٢)

ص: ٤٠

١- ١) نهايه الدرايه ١٧/٣-١٨

٢- ٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣



فأرجع الأمر إلى قضيتيه حكم العقل بحسن الإطاعة و قبح المخالفه .

و وافق الميرزا الشيخ رحمه الله ، إلا أنه في الدوره الاولى جعل الطريقتيه من لوازم القطع ، (١) و في الثانيه (٢) جعلها عين القطع

### تفصيل الكلام فى المقام

و تفصيل الكلام هو :

إن فى القطع جهات عديده :

إحداها : كاشفيه القطع عن الواقع و طريقتيه إليه ، و أن وزانه وزان النور فى الإراءه و المظهرية .

و الثانيه : حجيه القطع ، فإنها غير الطريقتيه ، إذ قد يحصل القطع بشيء و لا حجيه هناك ، كالقطع بوجود مكه مثلاً ، أما الحجيه ، فهى المنجزيه من قبل المولى و المعذريه من قبل العبد .

و الثالثه : وجوب العمل و الحرکه على طبق القطع .

و الرابعه : إن طريقتيه القطع قابله للجعل أو لا ؟

و هنا نحتاج إلى فهم حقيقه الجعل ، و توضيحه هو :

### مقدمه فى أقسام الجعل و أنحاءه

إن الجعل على قسمين ، بسيط و مركب . فالأول : هو الإيجاد بمعنى كان التامه ، و الثانى : هو الإيجاد بمعنى كان الناقصه ، أى الجعل بين الشئ و ما هو خارج عن ذاته .

ص: ٤١

١-١) فوائد الاصول ٣ / ٦ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ١٢ .

و الجعل المتعلّق بالذات أو الوجود - على اختلاف المبني في أصله الوجود أو الماهيّة - بسيطٌ ، و المتعلّق بالخارج عن ذات الشيء أو الوجود مركب ، و قد يسمّى بالجعل التأليفي أيضاً .

ثم إنّ الجعل تاره : جعل بالذات ، و اخرى : جعل بالعرض ، و المجعول إمّا بالذات و إمّا بالعرض ، و المجعول بالعرض خارج عن الذات - أعم من الوجود - و هو تاره : متأصل في الخارج ، و اخرى : غير متأصل بل هو اعتبار من العقل ، و المتأصل تاره : موجود بالغير ، مثل الكميّة للشيء ، و اخرى : موجود بوجود المنشأ لانتزاعه ، مثل الفوقيه للسقف . و أمّا ما لا أصله له في الخارج أصلاً ، فهو كالماهيّة بالنسبة إلى الوجود - بناءً على القول بأصله الوجود - فهي أمر ينتزعه العقل و ليس له مطابق خارجاً .

فظهر أن المجعول بالعرض ثلاثه أقسام : جعل الكميّة للشيء و الزوجيّة للأربعة ، و جعل الفوقيه للسقف ، و جعل الماهيّة . و إسناد الجعل إلى الماهيّة مجاز لكنه في الأول و الثاني حقيقة .

إذا عرفت هذا ، فإنّ الطريقيّة قابله للجعل بالجعل البسيط كما هو واضح ، إمّا وجودها بناءً على أصله الوجود ، و إمّا ماهيتها بناءً على أصله الماهيّة ، إنّما الكلام في جعل الطريقيّة للقطع أي الجعل التأليفي ، و هنا يأتي البحث :

### في كيفيّة الطريقيّة المجعوله للقطع

هل الطريقيّة خارجه عن ذات القطع أو داخله ؟ و على الثاني : هي جزء الذات أو كلّها ، و على الأول ، هي مفارقه أو لازمه ؟

فعلى القول بالخروج و أنّها لازمه للقطع ، فالجعل التأليفي غير ممكن ، لأن

لوازم الذات مجعوله بجعلها بالجعل بالعرض ، فهل هي خارجه عن الذات ؟

إنه لا- يعقل أن تكون النسبه بين الطريقيه و القطع نسبه الزوجيه للأربعه ، خلافاً لما جاء في كلام الميرزا ، لأنّ كلّ خارج عن الذات - و إنّ كان لازماً لها - فهو في مرتبه الذات فاقد للذات ، فالأربعه في مرتبه ذاتها فاقد للزوجيه ، إذ اللّازم لا يكون في مرتبه الملزوم ، فإذا كانت الطريقيه ليست في مرتبه ذات القطع ، فذات القطع في مرتبه ذاتها لا طريق ولا كشف ، و هذا محال و خلف للفرض . إذن ، ليست الطريقيه خارجه و من لوازم القطع ، بل هي نفس ذات القطع ، و الجعل التآلفي بين الشئ و نفسه غير معقول كما ذكر صاحب الكفايه .

و على الجملة ، فإن الكاشفيه إن كانت من لوازم القطع ، فالجعل التآلفي بين الشئ و لازمه غير معقول ، و إن كانت عين ذات القطع ، فجعل الذات للذات غير معقول ، فهي - على كلّ تقدير - غير قابله للجعل ، فما في كلام بعض المحققين من أنه جعل الذاتي للذات غير صحيح .

و المختار - كما تقدّم - أن الكشف عين ذات القطع ، لِمَا تقدّم من أن اللّازم غير الملزوم ، مع عدم الانفكاك بينهما ، و العلم نفس حضور المعلوم لدى النفس و لو لم يكن عين الكشف لزم الغياب و هو محال . و لأن العلم من الامور الوجدانيه ، و لا يعقل خفاء الأمر الوجداني على الواجد له ، و لا يعقل أن يكون الكشف من اللّوازم و تكون الملازمه خافيه ، و الحال أنا لا نجد شيئاً آخر وراء الكشف و الحضور يكون لازماً للكشف ...

فحقيقه العلم عين الكشف ، و جعل الكاشفيه له جعل الذات للذات ، و هو محال .

و هنا يلزم التنبيه على أمرين :

أحدهما : قد يرد الإشكال على القول بالطريقيّة الذاتيه للقطع - سواء القول بأنها عين الذات أو ملازمه لها - بأنه يستلزم إصابه الواقع دائماً و لا يكون هناك تخلف عن الواقع ، و الحال أنه ليس كذلك ، بل القطع يحصل للجاهل بالجهل المركّب .

و الجواب :

إن المراد من كون القطع عين الكشف عن الواقع هو انكشاف المعلوم بالذات ، لا انكشاف المعلوم بالعرض الذى يقبل التخلف عن الواقع و لا- يعقل أن يكون عين الذات . فالكشف فى قولهم : الكشف عين ذات القطع ، هو حضور المعلوم بالذات المشترك بين علم المصيب و المخطئ ، و الموجود فى الجهل المركّب أيضاً .

و بعبارة أخرى : إن الطريقيه شىء و الإصابه شىء آخر ، و لا ينبغى الخلط بينهما ، و مرادهم من الكاشفيه هى الإراءه ، و إراءه الواقع موجوده فى الظنّ أيضاً ، إلّا أنّها إراءه ناقصه بمعنى وجود احتمال الخلاف ، بخلاف القطع حيث لا- وجود لاحتمال الخلاف معه ، فالذى يراه القاطع هو رؤيه عقليه للواقع كما يرى البصير الواقع بالرؤيه الحسيه ، فهى إراءه و رؤيه ، أمّا المطابقه للواقع فهى أمر آخر خارج عن ذات الرؤيه و حقيقتها .

الأمر الثاني : لا- يخفى أن مورد البحث هو الطريقيه و الكاشفيه التكوينيّه للقطع ، لا-الكشف الجعلي الاعباري ، فالطريقيه قد تكون اعتباريه كما في خبر الثقة حيث يُجعل له الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع ، و قد تكون ذاتيه تكوينيه ، و هي التي في القطع ، و جعل الطريقيه للقطع ممكن إلا أنه لغو ، لكونه كاشفاً و طريقاً إلى الواقع تكويناً .

هذا بالنسبه إلى الطريقيه و الكاشفيه .

### حجيه القطع و لزوم الحركه على طبقه

و أمّا حجيه القطع و لزوم الحركه على طبقه ، فيجوز للمولى أن يحتجّ على العبد بالقطع الحاصل له ، و للعبد أن يحتجّ أمام المولى بذلك، و يعبر عن ذلك بالمنجزيه و المعذريه ، فظهر أنّ الحجيه و لزوم الحركه إنما يطرحان في مورد القطع بأحكام المولى ، بخلاف طريقيه القطع ، فلا اختصاص لها بالأحكام .

فهل يرى العقل الحجيه للقطع و لزوم الحركه على طبقه إذا تعلّق بأحكام المولى الحقيقي ؟

و إنما قيدنا بالمولى الحقيقي ، لعدم دخاله العقل في الامور العرفيه الجعليه .

و هل يرجع ذلك إلى استحقاق العقاب على المخالفه ؟

و هل هذا الحكم العقلي تنجزى أو تعليقي، بأن يصحّ نفيه في بعض الموارد أو الأحوال ؟

لقد تقدّم أن الطريقيه و الكاشفيه عين القطع ، أمّا الحجيه ، فهي خارجه عن ذاته و حقيقته، لكنه يستلزم الحجيه ، فإذا انكشف الواقع استلزم استحقاق العقاب على المخالفه عند العقل .

قالوا: بأنّ العقل يحكم بالحجّيه و المنجزيه ، بأن يحكم بأنّ القطع يصحّ العقوبه على مخالفته .

و خالف المحقق الأصفهاني ، و أنكر أن يكون العقل حاكماً ، لأن الحكم من شئون المولى ، قال : بل العقل مدرك فقط . و وافقه المتأخرون عنه ، و لو قيل بأنّ العقل يدرك الحكم ، لم يصح كذلك ، لأنه لغو ، إذ العقل يرى أنّ القطع منشأ لاستحقاق العقاب ، فجعل الحكم من قبل الشارع بلزوم الحركه على وفق القطع لغو ، و لزوم الحركه ليس إلّا الحجّيه .

### هل حجّيه القطع من الأحكام العقليه أو المجعولات العقلانيه ؟

و قد وقع البحث في أنّ حجّيه القطع من المجعولات العقلانيه ، أى من أحكام العقل العملى ، أو من الأحكام العقليه النظرية غير القابله للسلب عن القطع ؟

ذهب المحقق الأصفهاني - تبعاً للفلاسفه - إلى أنّ قضيه الحسن و القبح من القضايا المشهوره ، أى القضايا التى لا يقام البرهان عليها ، فهى اعتبارات عقلائيّه من أجل حفظ النظام ، و حجّيه القطع من هذا القبيل ، فقد تطابقت عليها آراء العقلاء .

لكنّ المشكله هى : أنّ حجّيه القطع - أى صحّحه العقاب على مخالفه المولى الحقيقى - موجوده ، سواء كانت المخالفه مستلزمه لاختلال النظام أو لا- ، بل حتى لو لم يكن نظام فى العالم ، لا يجوز مخالفه أحكام المولى الحقيقى ، و هى موجه لاستحقاق العقاب .

و إذا لم يكن فى حجّيه القطع ملاك القضايا المشهوره ، فهل هى حكم عقلى

أو أنها من لوازمه العقليه؟ الصحيح هو الثاني، لما تقدم من أن العقل مدرك وليس بحاكم.

و على الجملة، فإن الحجية هي المنجزية، و وجوب الحركة على طبق القطع و استحقات العقاب على المخالفه، من لوازم القطع بحكم المولى الحقيقى، و هذا اللزوم عقلى لا-اعتبارى، و عليه، فجعل الحجية للقطع جعلاً للوازم الشئىء للشئىء، و هو غير معقول، نعم، تجعل اللوازم بجعل الشئىء بالجعل البسيط، فكما لا يمكن أن يجعل الجسم متشكلاً أو متحيزاً، لا يمكن أن يجعل القطع حجةً، بل متى تحقق القطع كان لازمه الحجية.

### الردع عن اتباع القطع يستلزم التناقض

و هل يمكن الردع عن القطع؟

إنه لَمَّا يقطع بحكم شرعى كوجوب الصَّلاه، فقد تعلق القطع بوجوبها و حكم العقل بحجيه القطع و لزوم الحركة على طبقه، فكان الحكم الشرعى متقدماً فى الرتبة على القطع، و الحكم العقلى متأخراً عن الحكم الشرعى المتعلق به القطع، فتقدم الحكم الشرعى على الحكم العقلى بمرتين.

فقال الشيخ:

فإذا قطع بكون مائع بولاً- من أى سبب كان، فلا- يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله: هذا بول، و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له (1).

ص: ٤٧

و في الكفايه :

و بذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً ، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً و حقيقةً في صورته الإصابه (١).

و توضيح ذلك : إنه عند ما قطع بحرمة الخمر ، فقد يكون القطع موافقاً للواقع ، و قد يكون مخالفاً له ، فإن قال الشارع لا يجب الاجتناب عنه ، و كان القطع موافقاً للواقع ، لزم اجتماع الضدين في الواقع و في اعتقاد القاطع ، و إن كان مخالفاً للواقع ، لزم اجتماعهما في اعتقاد القاطع ، دون الواقع لفرض عدم الحرمة .

و المراد من التضاد هنا هو المعنى الاصولي لا الفلسفي ، أي ما ينافي الشيء ، الأعم من التضاد و التناقض .

### نظريه المحقق العراقي

و للمحقق العراقي هنا كلام تتعرض له بتوضيح منا و له مقدمتان :

الاولى : إن الأحكام العقلية المرتبطه بالأعمال على قسمين :

الحكم العقلي التنجيزي ، كحكمه بقبح معصيه المولى ، و المقصود من تنجيزيته عدم قبوله لأى تصرف من الشارع .

و الحكم العقلي التعليقي ، و هذا ما يقبل التصرف منه ، كما في صورته انسداد باب العلم ، حيث أن لنا علماً إجمالياً بأحكام المولى لكنّ باب العلم بها منسأ علينا ، فالعقل يحكم بمتابعه الظنّ من باب ترجيح الراجح على المرجوح و هو الوهم ، فهو يحكم في هذا الظرف بالامثال الظنى إلا أن حكمه بذلك معلق على

ص: ٤٨



عدم الردع من الشارع ، فيجب علينا اتّباعه كما في ردعه عن الظن القياسى و إن قلنا بالحكومه .

و فى العلم الإجمالى مسلطان :

فقيل : بأنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز و استحقاق العقاب فلا يقبل التصرّف من الشارع .

و قيل : بأن الحكم العقلى فى مورد العلم الإجمالى معلق على عدم التصرّف من الشارع بالترخيص فى الارتكاب بجعل الأصل فى أطراف الشبهه .

الثانيه : إن أساس امتناع اجتماع الضدّين فى الأحكام و عدم امكان جعل الحكمين المتضادّين ، هو امتناع اجتماع النقيضين ، لأنّ كلّاً من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلو اجتمع الضدّان حصل اجتماع الضدّ مع عدمه ، فكان أساس الاستحاله هو التناقض .

هذا ، و يعتبر فى التناقض وحده المرتبه و إلّا فلا استحاله للاجتماع . مثلاً :

العلم بالشىء متأخر عن الشىء ، و كذا الظن ، و منشأ هذا التأخر هو تفرّع الكاشف على المنكشف ، فذات الكشف متعلّقه بالمنكشف و لا عكس ، فكان العلم بالشىء متأخراً عن الشىء برهاناً .

و إذا عرفت ذلك نقول : إنه بعد ثبوت الكاشفيّه و الطريقيه الذاتيه للقطع و سببته لحكم العقل التنجيزى بلزوم المتابعه و حسن الطاعه و لتحقق الحركه نحو المقصود فى ظرف تعلّق الغرض الفعلى بتحصيله ، يكون من المستحيل قابليه مثله لتعلّق الردع به ، لأنّ الردع عنه إمّا أن يرجع إلى سلب طريقيته تكويناً ، و إمّا أن يرجع إلى المنع عن متابعته و العمل على وفقه تشريعاً .

و الأول واضح الاستحاله ، لبداهه امتناع سلب ما هو ذاتى الشىء عن الشىء أو إثباته له ، بل و لا يظنّ توهمه من أحد .

و أمّا الثانى ، فعدم إمكانه أيضاً بالمرحله الأخيره واضح ، لما عرفت من أنّ فى ظرف انكشاف الواقع و تعلق الغرض الفعلى بتحصيل المقصود ، تكون الحركه على وفق المقصود قهريه ، بحيث لا يمكن الردع عنها إلّا بسلب جهه كشفه . و أمّا بالنسبه إلى المرحله الاولى - أعنى حكم العقل بحسن صرف الإراده بنحو الطاعه - فعدم إمكانه إنما هو من جهه منافاته لحكم العقل التنجيزى بوجوب المتابعه و حسن الطاعه ، لأن مرجع ردعه حينئذٍ إلى ترخيصه فى معصيته و هو - كما ترى - مما يأبى عنه الوجدان و لا يكاد يصدّقه بعد تصديقه بالخلاف ، لكونه من التناقض فى نظر القاطع و إنّ لم يكن كذلك بحسب الواقع .

وعليه ، فلا مجال للمنع عن صحّه الردع بما افيد من برهان المناقضه ، لأن المقصود من برهان المناقضه :

إن كان مناقضه ترخيصه مع الحكم الشرعى المحفوظ فى الرتبه السابقيه على القطع .

ففيه : إنه لا- مناقضه و لا- تضادّ بينهما ، بعد كون مرجع ردعه إلى الترخيص فى الرتبه اللآحقه عن القطع ، كيف ؟ و إنه بذلك تختلف الرتبه بين الحكمين ، فترتفع المناقضه و التضادّ من البين .

و إن كان المقصود مناقضته مع الحكم العقلى فى الرتبّه المتأخره عن القطع .

ففيه : إنه مبنى على ثبوت تنجيزيه حكم العقل بوجوب المتابعه ، لأنه من مبادئ المناقضه المزبوره ، و إلّا فعلى فرض تعليقته لا يكاد يبقى مع الردع عنه

حكم للعقل بوجوب المتابعه ، كى ينتهى الأمر بينهما إلى مقام المضادّه و المناقضه .

فالعمده فى المنع عن إمكان مجيء الردع هو: إثبات تنجيزيه حكم العقل ، و يكفى فى إثباته ما ذكرناه من الوجدان و إباته بحسب الارتكاز عن إمكان مجيء ردع عن العمل بقطعه ، لكونه ترخيصاً من الشارع فى المعصيه و ترك الطاعه . (١)

### نقد تلك النظرية

و قد أورد عليه الاستاذ فى الدورتين بلزوم التناقض على مسلك المحقق العراقى أيضاً .

و توضيح ذلك هو : إنه رحمه الله يرى أنّ حقيقه الحكم عباره عن الإراده أو الكراهه المبرزه ، فالإراده الشديده المبرزه منشأ لانتزاع الوجوب ، و الكراهه الشديده المبرزه منشأ لانتزاع الحرمة ، أمّا الإراده أو الكراهه الضعيفه ، فمنشأ للاستحباب و الكراهه الشرعيه . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه يرى أنّ متعلّق الإراده - و كذا الكراهه - هى الصوره المرئيه خارجاً ، لا الوجود الخارجى ، لأن الإراده أمر نفسانى ، و تعلّقه بالخارج غير ممكن - و قد برهن المحقق الأصفهانى على ذلك بأنه يستلزم إمّا خارجيه الذهن أو ذهنيه الخارج ، و كلاهما محال - فالمتعلّق هو الخارج ، لعدم تعلّق الشوق و عدمه بالوجود الذهنى ، لكن لا الوجود الخارجى بل الصوره المرئيه خارجاً .

و بناءً على ما ذهب إليه فى حقيقه الحكم و متعلّقه : يرد عليه لزوم اجتماع

ص: ٥١

النقيضين فيما ذكره في المقام ، لأنّ تعلّق الوجوب بالصّوره المرثيه خارجاً لدى القاطع ، هو إرادته وجوده ، فإذا تعلّق بها الترخيص كان غير مراد ، و كون الشيء مراداً و غير مراد اجتماعاً للنقيضين .

هذا ، و لا يتوهم اختلاف المرتبه حتى يندفع الإشكال .

لأنّ متعلّق الإراده أو الكراهه هو الوجود لا المرتبه، فصحيح أنّ الإراده و المراد مختلفان في المرتبه ، لتقدّم المراد على الإراده طبعاً ، لكنهما موجودان بوجود واحد ، كما هو الحال بين الواحد و الاثنين ، إذ الاثنان متأخّر رتبته عن الواحد طبعاً ، لكنهما موجودان بوجود واحد .

و هذا هو الإشكال على المحقق العراقي هنا بناءً على مسلكه .

و أمّا على مسلك القائلين باعتباريه الحكم - على اختلاف فيما بينهم في حقيقته - إذ قال بعضهم بأنه الطلب الإنشائي ، و بعضهم بأنه عبارته عن البعث أو الزجر الاعتباري ، و بعضهم أنه الثبوت على الذمه اعتباراً و اعتبار الحرمان ...

- فالتناقض لازم بلا إشكال ، و ذلك : لأن كلّ حكم يصدر من الحاكم فهو فعل اختياري له ، و لا يعقل أن يكون مهملاً ، لأن المفروض أنه - لكونه حكيماً - يلحظ موضوع الحكم و انقساماته ، فإن كان غرضه متعلّقاً بالمقسم خرج الحكم مطلقاً ، و إن كان متعلّقاً بالمقسم خرج مقيداً ، و لا يعقل أن يكون الغرض مهملاً ، و الحكم معلول للغرض ، فلا إهمال فيه كذلك .

و على هذا ، فإذا حكم الشارع بوجود الصيلاه ، فتاره : يتعلّق القطع بالوجوب ، و اخرى : لا ، فإن كان الغرض قائماً بالمقسم أطلق الوجوب و إلّا قيدته بوجود القطع أو عدمه ، لكنّ التقييد هناك محال ، إذ لا يعقل تقييد وجوبها بعدم

القطع به ، لأنَّ الغرض من الصَّلاه - وهو النهى عن الفحشاء و المنكر مثلاً - أعمّ .

هذا أوَّلاً .

و ثانياً : فإنَّ التقييد بعدم القطع بالوجوب لغوٍ لعدم الأثر ... .

فظهر أن التقييد محالٌ كما أنَّ الإهمال محال ، فالإطلاق واجب ... أى :

الصِّيَلاه واجبه سواء قطع بوجوبها أو لا ، فلو اعتبر عدم وجوبها فى مرتبه القطع بوجوبها ، لزم اجتماع النقيضين - أى الوجوب و عدمه - فى المتعلّق الواحد .

فالحق ، لزوم التناقض على جميع المسالك .

هذا ، و لا يخفى أنَّ هذا التناقض يلزم فى الحكم الشرعى - كما تقدّم - و فى الحكم العقلى أيضاً ، لأنَّ كلّ حكمٍ شرعى فهو بمجرد وصوله موضوع لحكم العقل بلزوم الطاعه و الامتثال .

### نظريّه المحقّق الأصفهاني

□  
و قال المحقّق الأصفهاني رحمه الله :

بل التحقيق أن حديث التضاّد و التماثل أجنبي عمّا نحن فيه ، لما فصّلناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى : أن الحكم - سواء كان بمعنى الإراده و الكراهه أو البعث و الزجر الاعتباريين - ليس فيه تضاّد و تماثل ، فإنهما من صفات الأحوال الخارجيه للموجودات الخارجيه . فراجع .

بل المانع من اجتماع البعثين ، إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلّان عن داع واحد ، أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين ، فإن الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين ، لزم صدور الواحد عن الكثير ، كما أنَّ صدور مقتضى البعث و الزجر لازمه اجتماع

المتناقضين ، فيلغو البعث بداعى إيجاد الفعل و الزجر بداعى تركه (١).

و قد اشتمل كلامه على نفى و إثبات .

أمّا ما أفاده فى جهه النفى ، فتوضيحه هو : إن المثليين عباره عن الوجودين من الماهية الواحده ، و الضدّان عباره عن الأمرين الوجوديين المتعاقبين على الموضوع الواحد ، الداخلين تحت جنس قريب و بينهما نهايه الخلاف . و على هذا ، فالتماثل و المثليه و كذا التضاد و الضديّه من أحوال الموجودات الخارجيه ، و الحكم إمّا هو الإبراده أو الكراهه التشريعيّه ، أو البعث و الزجر الاعتباريّان - على الخلاف - من الاعتباريات ، و أحكام الموجودات الخارجيه لا تجرى فى الامور الاعتباريه ، فلا معنى لأن يقال : حكمان متماثلان أو متضادّان ، و لا يلزم اجتماع المثليين أو الضدّين .

و أمّا ما أفاده فى جهه الإثبات ، فتوضيحه : إنّ المانع من تصرّف الشارع هو صدور الكثير من الواحد و بالعكس ، أو لزوم اجتماع المتناقضين فى مقام الامتثال ، فالقطع بوجود شىء بعث ، فإذا جاء ببعثٍ آخر نحوه ، كان البعثان حاصلين من داعٍ واحد لكون المصلحه واحده ، و صدور الكثير من الواحد محال . أمّا فى مقام امتثال التكليف ، فالحاصل انبعث واحد عن البعثين ، و صدور الواحد من الكثير محال كذلك . و إنّ كان الحكم غير مماثل ، يلزم اجتماع المتناقضين فى مقام الامتثال .

إذن ، لا يمكن التصرّف لا بالمماثل و لا بالمخالف ، للزوم ما ذكر من

ص: ٥٤

المحذور، وهذا هو المانع لا ما ذكره الشيخ و صاحب الكفايه و العراقي رحمهم الله .

أقول :

إنّ ما ذكره في جهه النفي مبنّى على الاصطلاح الفلسفى فى التضادّ و التماثل ، لكنّ التضادّ عند الاصوليين عبارته عن عدم اجتماع الأمرين ، سواء اطلق عليه التضادّ فلسفياً أو لا ، ثم إنّ الاعتبار فى مورد القطع ناشئ عن المصالح و المفسد ، و هو أيضاً منشأ للانبعاث و الانزجار ، و هكذا اعتبار يجرى فيه برهان التضاد و التماثل ، فليس المحذور لزوم صدور الكثير من الواحد ، بل هو استحاله اجتماع الوجوبين مثلاً و الوجوب و الحرمة ، فى متعلّق واحد ، لكونهما ناشئين من الملاك و هما منشأ للانبعاث كما تقدم . نعم ، هذه الاستحاله هى بالعرض .

### وجوب الحركة عملاً طبق القطع

بعد أن ثبت كاشفيه القطع ، و حجّيته ، و لابدّيه العمل على طبقه عقلاً ، يجب الحركة عملاً على طبقه ، فإذا قطع بوجوب الصلاه - مثلاً - حكم العقل باستحقاق العقاب على المعصيه و المخالفه بتركها ، فحينئذ ، يحكم بلزوم الحركة عملاً على طبق القطع بالإتيان بالصلاه .

لكنّ المقطوع به إذا كان من الأمور النفسانيه الملاءمه للغرائز ، يكون العمل به غريزياً طبيعياً ، كما فى الحيوانات ، أمّا إذا كان من الامور العقلائيّه ، فالعمل به من الأحكام العقليّه ، و هذا هو الفرق بين الإنسان و الحيوان .

و قد ذهب السيد الحكيم فى مباحث الاجتهاد و التقليد (1) إلى أنّ وجوب

ص: ٥٥

العمل بالتكاليف الشرعيه حكم عقلي من باب وجوب شكر النعم ، ثم أضاف : بل فطري ، من جهة أنه إذا أدرك النعمه ، و أنها من منعم ، و أنه يجب شكر النعم ، يتحرك نحو الطاعه بفطرته .

و قد نوقش في هذا الاستدلال في ذلك الموضوع (1) .

## تنبيهان

بقي التنبيه على أمرين :

الأول :

قد أنكر المحقق الإيرواني أن يكون وجوب العمل على طبق القطع بالحكم الشرعي من المدركات العقلية ، و إنما يدرك العقل حسن الطاعه و قبح المعصيه ، فإذا أدرك ذلك تحرك عملاً على الطاعه و استخدم قواه في سبيل تحققها ، فالحرکه الخارجيه أثر لدركه حسن الطاعه و قبح المعصيه ، و لو قلنا بأن له دركاً آخر - علاوةً على درك حسن الطاعه - هو عبارته عن وجوب العمل خارجاً على طبق القطع ، لزم التسلسل ، لأنّ وجوب العمل على طبق القطع حكم ، فيقال : هل هو حكم مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ المفروض كونه مقطوعاً به ، فيتولّد حكم عقلي بوجوب العمل على طبق هذا الحكم المقطوع به ، و هل هذا الوجوب مشكوك فيه أو مظنون أو مقطوع به ؟ و هكذا .

و الحاصل : إنه ليس إلّا درك العقل حسن الطاعه و قبح المعصيه ، أمّا وجوب

ص: ٥٦

---

□  
(١-١) و تعرّضنا لذلك في الجزء الأول من كتابنا ( إرشاد الطالبين إلى منهاج الصالحين ) المائل للطبع إن شاء الله .



العمل على طبق المقطوع به فلا (١).

و لهذا الرأي أثر في المباحث ، فقد تقرّر - مثلاً - أنّ الأمر بالطاعة في قوله تعالى «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢) و أمثاله إرشاد إلى حكم العقل بوجوب إطاعه المولى ، فالعلماء يقولون بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة ، أمّا بناءً على نظريه هذا المحقق ، فلا حكم للعقل إلّا بحُسن الطاعة ، فتكون الآيه إرشاداً إلى هذا المعنى فقط ، فلا تدلّ هيئه افعّل على الأمر .

فنقول :

قد ذكر جماعه من الأعلام أن لا مُدْرَك من العقل إلّا حسن الطاعة و قبح المعصيه ، و مجرد ذلك لا يكفي لحمل الإنسان على الحركة خارجاً ، لأنّ العمل الحسن في العالم كثير ، و مجرد درك حسن العمل لا يكفي للحكم بوجوبه على طبق المدرك ، إلّا إذا وصل إلى حدّ المنجزيه - أي استحقاق العقاب على المخالفه - ففي هذه الحاله يوجد الحكم العقلي بلزوم الحركة ، فتلخص : أن الصحيح تفرّع الحركة الخارجيه على احتمال استحقاق العقاب و المؤاخذة على المخالفه ، و من هنا جاء الحكم العقلي الارتكازى بوجوب دفع الضرر المحتمل .

و أمّا ما ذكره من استلزام القول بوجود الحكم العقلي بوجوب الطاعة للتسلسل ، ففيه :

إنه إن كان موضوع استحقاق العقاب مطلق الحكم - أي سواء كان الحكم العقلي أو الشرعي بعد قيام القطع - تمّ كلامه ، لأنّ وجوب العمل بالقطع حكم

ص: ٥٧

١- (١) حاشيه الكفايه ٢ / ٤١٠ .

٢- (٢) سوره النساء : ٥٩ .

عقلى تعلّق به القطع ، فهو موضوع للزوم الحركه قطعاً بحكم العقل ، فيلزم التسلسل ، لكنّ الصحيح أنّ الموضوع له هو حكم المولى الحقيقى ، و العقل يدرك استحقاق العقاب على مخالفته و لا- حكم للعقل بذلك ، فلا يلزم التسلسل ، لأنّ موضوع وجوب العمل هو حكم المولى و كلّ حكم من بعده بذلك فهو من العقل ، و المفروض أنه ليس بحكم بل هو درك بلزوم استحقاق العقاب على مخالفه حكم المولى المقطوع به .

الأمر الثانى :

□  
قد عرفت أن «الحجه» فى اصطلاح الاصولى يختلف عنه فى الاصطلاح المنطقى ، و قد أفاد الشيخ رحمه الله أنه لا- يطلق « الحجه » على « القطع » بالاصطلاح المنطقى ، لعدم وقوعه بهذا المعنى وسطاً فى القياس ، فليس لمن قطع بوجوب الصلاه إلا أن يقول : الصلاه واجبه ، و أمّا أن يقول : الصلاه مقطوع بوجوبها ، و كلّ ما قطع بوجوبه فهو واجب ، فالصلاه واجبه ، فلا ، بخلاف باب الأمارات ، فإنّ « الحجه » بالاصطلاح المنطقى يقع وسطاً فيها ، فيقال مثلاً : هذا ما قام خبر الثقة على وجوبه ، و كلّ ما قامت الحجه على وجوبه فهو واجب ، فهذا واجب .

ص: ٥٨

## التجزي

### اشاره

و يقع البحث فى :

موضوع التجزي

و أحكام التجزي

ص: ٥٩



إن القطع تارة : طريقي ، و اخرى : موضوعي ، و هو إما جزء الموضوع و إما تمام الموضوع .

أمّا القطع الطريقي، فالبحث جارٍ فيه بلا- كلام . و أمّا إن كان جزء الموضوع فكذلك ، لأنه لما كان جزءاً و الجزء الآخر هو الواقع ، فقد يصادف الواقع و قد يتخلف عنه ، و مورد التخلف هو موضوع التجزي .

و أمّا القطع الموضوعي ، إذا كان تمام الموضوع للحكم ، فليس بموردٍ لمبحث التجزي - و كذا الظن المأخوذ موضوعاً تاماً للحكم - لعدم التخلف عن الواقع ، فإذا تحقق القطع لدى المكلف و خالفه فقد عصي ، و لذا يفتى في السفر المظنون فيه الخطر بكونه سفر معصية و يجب فيه التمام ، و لا موضوع هناك للتجزي ، لفرض كون هذا الظن تمام الموضوع لوجوب إتمام الصلاة ، فمع وجود الظن بالضرر أو الخطر يكون السفر معصيةً ، و لا تجرى أصلاً .

وعليه ، فمتى كان القطع أو الظنّ أو الاحتمال تمام الموضوع للحكم ، فإنّ المخالفه هناك معصية ، و لا مجال لبحت التجزي فيه .

فموضوع مبحث التجزى هو كون القطع أو الظن طريقاً إلى الواقع أو جزءاً للموضوع .

و بما ذكرنا يظهر عدم اختصاص البحث بالقطع ، و أنه جارٍ فى مطلق الحجج القائمة على الواقع ، سواء كانت حجة ذاتية كالقطع أو جعلية كالأمارات ، فلو قام خبر الثقة على حكم و خالفه المكلف ثم ظهر عدم مطابقه الخبر للواقع ، فقد تجزأ على المولى .

### توهم و دفع

و ذكر الميرزا أنه قد توهم بعضهم أن النزاع فى المقام إنما يجرى فى خصوص مخالفه القطع بالواقع المفروض عدم إصابته ، و أمّا مخالفه الطرق الشرعية ، فلا يجرى فيها النزاع ؛ لعدم الإشكال و الريب فى استحقاق العقاب على مخالفتها ، و إن كانت غير مصيبه للواقع .

و منشأ هذا التوهم هو تخيل أن مخالفه الطرق الشرعية إنما هى مخالفه الأحكام الظاهرية المجعوله من قبل المولى ، فلا محاله يترتب عليها استحقاق العقاب و إن لم يكن هناك أحكام واقعية فى مواردنا ، و هذا بخلاف القطع ؛ فإن مخالفته فى صوره عدم المصادفه لا- يكون مخالفه لحكم واقعى و لا- ظاهرى ، فيقع النزاع فى أن المخالفه الاعتقادية التخيلية هل يترتب عليها ما يترتب على المخالفه الواقعية أم لا ؟

و أنت بعد ما عرفت أن المجعول فى موارد الطرق الشرعية ليس هى الأحكام البعثية أو الزجرية ، و إنما هو نفس صفه الطريقيه و الكاشفيه من دون استتباعها لحكم شرعى ، تعرف أن حال مخالفه الطريق الوجدانى حال الطريق

الجعلى بعينها ، من دون فرقٍ بينهما أصلاً ، وعليه ، يكون محلّ النزاع فى المقام أعمّ من مخالفه القطع الوجدانى و الأمارات أو الأصول ، حتى أصاله الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى أو غيرها .

و بالجمله ، مخالفه مطلق المنجز للحكم - على تقدير انكشاف عدم ثبوته فى الواقع - يكون محلّ الكلام فى المقام (1) .

و قال السيد الخوئى :

إن بحث التجزى لا- يختصّ بالقطع ، بل يعمُّ جميع الأمارات المعتره و الاصول العمليه ، بل يعمُّ كلّ منجز للتكليف و لو كان مجرد احتمال ، كما فى موارد العلم الإجمالى بالتكليف ... .

فإن الاقتحام فى بعض الأطراف داخل فى التجزى ، و إن لم يكن فيه إلّا احتمال المخالفه للتكليف ، و كذا الحال فى الشبهات البدويه قبل الفحص .

و الجامع بين الجميع هو مخالفه الحجه ، أى ما يحتج به المولى على العبد ، فلو ثبت كون مائع خمراً بالبينه أو الاستصحاب ، و شربه ، و لم يكن فى الواقع خمراً ، كان متجزياً . و لو احتمل كون شىء حراماً و ارتكبه قبل الفحص ، و انكشف عدم كونه حراماً ، كان متجزياً ، و هكذا . فذكر القطع ليس لاختصاص التجزى به ، بل إنما هو لكونه أظهر الحجج و أوضح المنجزات .

و ربما يتوهم عدم جريان التجزى فى موارد الأمارات و الاصول العمليه الشرعيه ، و الجامع هو الحكم الظاهرى ، بدعوى أن الأحكام الظاهريه مجعوله فى

ص: ٦٣

ظرف الجهل بالواقع ، فبكشف الخلاف ينتهى أمدها و تنتفى بانتفاء موضوعها ، لا أنه يستكشف به عدم ثبوت الحكم من الأول ، فيكون بمنزله انقلاب الخمر خلاً ، فكما أنه إذا انقلبت الخمر خلاً تنتفى الحرمة من حين الانقلاب بانتفاء موضوعها ، لا أنه بعد الانقلاب يستكشف أنه لم يكن حراماً من الأول ، كذلك الحال فى الأحكام الظاهرية ، حيث أن موضوعها الجهل بالواقع ، فبكشف الواقع تنتفى بانتفاء موضوعها ، فلا يتصور كشف الخلاف فى نفس الحكم الظاهرى ، فتكون مخالفته العصيان دائماً لا التجزى .

و هذا التوهم فاسد من أساسه ، إذ هو مبنى على القول بالسببية ، و أن المجمعول فى مورد الطرق و الأمارات هى الأحكام ، و هو فاسد ، لاستلزامه التصويب الباطل . و الصحيح أن المجمعول فى باب الطرق و الأمارات هو الحجية و الطريقيه فقط ، على ما سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى (١) .

و كذا جاء فى كلام السيد الصدر ، قال :

موضوع هذا البحث أن أى تكليف يتنجز على المكلف ، سواء كان بمنجز عقلى كما فى موارد القطع و الاحتمال المنجز ، أو شرعى ، كما فى الأمارات و الاصول المنجزه ... و قد يتوهم عدم شمول هذا البحث موارد الحكم الظاهرى ...

و لكن هذا التوهم باطل ... (٢) .

### نظر الشيخ الاستاذ

و بالجملة ، فهم يتعرضون للتوهم المذكور و يردون عليه ، لكنهم يصرحون

ص: ٦٤

١-١ (١) مصباح الاصول: ١٨ - ١٩ .

٢-٢ (٢) بحوث فى علم الاصول ٣٥ / ٤ .



بشمول البحث للاصول العمليّه أيضاً ، وقد تنظّر في ذلك شيخنا دام بقاءه في دوره اللّاحقه ، فقال ما حاصله :

إنّ الأصل منه عقلي ، كالاحتياط و البراءه العقليّه ، و منه شرعي ، كالتطهاره الظاهريه المجمعوله في الشبهات الحكميّه و الموضوعيّه ، و الحليّه المجمعوله ب « كلّ شيء لك حلال » ، و كذا في موارد الاحتياط الشرعي ، بناءً على دلاله نصوص الاحتياط على الحكم المولوي الشرعي ، فمقتضى القاعده في مثل هذه الموارد ، بناءً على أنّ المجمعول فيها هو الحكم الشرعي - و إنّ كان ظاهرياً - المولوي المستتبع لاستحقاق العقاب ، هو عدم جريان بحث التجري .

و ملخص الكلام : أنه في كلّ مورد لا يوجد جعل شرعي ، بل المجمعول هو الطريقيه أو المنجزيه و المعذريّه ، فالبحث جارٍ فيه ، و كلّ موردٍ فيه مجمعول شرعي - و لو ظاهري - فالمخالفه معصيه ، و لا مجال لبحث التجري فيه .

ص: ٦٥

قال فى الكفايه :

قد عرفت أنه لا شبهه فى أن القطع يوجب استحقات العقوبه على المخالفه و المثوبه على الموافقه فى صوره الإصابه ، فهل يوجب استحقاتها فى صوره عدم الإصابه على التجزى بمخالفته ، و استحقات المثوبه على الانقياد بموافقته ، أو لا يوجب شيئاً ؟

الحق : أنه يوجهه ، لشهاده الوجدان بصحّه مؤاخذته و ذمّه على تجزيه ... (١).

أقول :

هل الحكم المترتب على التجزى هو القبح العقلى ، فيستحقّ الذم و اللوم فقط ، أو استحقات العقاب عقلاً- أيضاً ، أو الحرمة الشرعيّه بالإضافة إليهما ؟

### التجزى قبيح عقلاً

أمّا القبح العقلى ، و استحقات الذمّ و اللوم ، فلا ينبغي الرّيب فى ثبوته ، فقد ذكرنا فى مباحث المعرفه الدينيه و بيان مقامات أئمه الهدى عليهم السلام ، بالاستفاده ممّا ورد عنهم بعد الكتاب المجيد : أنّ المدار فى القرب و البعد من الله عزوجلّ هو الانقياد و الطاعه و التمرّد و المعصيه له ، فقد ورد عنهم عليهم السّلام أنه إنّما بلغ أمير المؤمنين عليه السلام المقام الذى لا يتقدّم عليه فيه أحد من

ص: ٦٦

الأولين و الآخرين - سوى رسول الله - إلّا بطاعته لله و رسوله ، فهذا ما دلّت عليه الأدلّه النقلية (١).

و لا شك أن العقل يدرك حسن الانقياد للمولى الحقيقى و قبح المخالفه لأوامره و نواهيه ، لكونها خروجاً عن رسم العبوديه و هتاكاً لحرمة ، و من هنا يحكم بقبح الفعل المتجرى به و أنّ فاعله يستحقّ الذمّ و اللوم .

و ليس لأحدٍ أن يقيس التجزى على المولى الحقيقى بالتجزى على أحدٍ من الناس ، بأن يجعل تعدى حدوده على حدّ التصرف فى مالٍ بتخيّل أنه لزيدٍ ثم تبين كونه مالاً لنفسه ، فكما لا يكون فى هذه الصوره ظالماً لزيد ، كذلك لا يكون هاتكاً للمولى إذا شرب المائع بقصد كونه خمراً و تبين كونه ماءً ، فإنّ هذا قياس مع الفارق ، كما لا يخفى على أهل المعرفة .

و على الجملة ، فإنه لا ينبغى الريب فى ترتب الذمّ و اللوم ، و إنّما الكلام فى ترتب الأزيد من ذلك .

هذا ، و قد نسب إلى الشيخ انحصار التجزى بهذه المرحلة فقط ، لكنّ الاستاذ - فى الدوره اللّاحقه - تنظر فى هذه النسبه ، و أفاد بأنّ الشيخ غير جازم بعدم ترتب غير اللوم و الذم .

### هل يستحقّ العقاب ؟

و أمّا استحقاق العقاب - بالإضافه إلى اللوم - .

فقيل : بأنّ التجزى يوجب قبح الفعل من حيث الصّدر ، و استحقاق العقاب يكون فيما لو كان الفعل قبيحاً من حيث الذات .

ص: ٦٧

وقيل : باستحقاق العقاب من حيث الصدور أيضاً ، فقال صاحب الكفايه باستحقاقه على نفس العزم على الفعل ، وقال جماعه - منهم المحقق العراقي - بأن الفعل الخارجى مورد القبح واستحقاق العقاب .

### هل هو حرام شرعاً ؟

و فى ترتب الحرمة الشرعيه أيضاً خلاف .

فقيل : بعدمها بل الحكم بالاستحقاق عقلى .

وقيل : بوجودها ، فقيل : بأنه حكم شرعى لا يقبل التخلف و التغير بالعناوين ، و قيل : يتغير بها ، و هو رأى صاحب الفصول .

أما الميرزا ، فقد ذكر (١) أن المسأله ربما تحزّر فقهية ، و اخرى اصوليه ، و ثالثه كلاميه .

أما تحريرها فرعياً ، فباعتبار أن يقع الكلام فى اتصاف المخالفه القطعيه - و لو كان القطع غير مصادف للواقع - بالحرمة و عدمه .

و أما تحريرها اصولية ، فمن جهه دعوى شمول الأدله الأوليه بإطلاقها لصوره التجزى ، و وقوع النتيجة فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، أو من جهه قانون الملازمه بعد ثبوت الحكم العقلى بالقبح .

و أما تحريرها كلامية ، فمن حيث استحقاق العقاب على المخالفه و الثواب على الانقياد .

و تبعه سيدنا الاستاذ قدس سرّه و تكلم على ذلك بالتفصيل (٢) .

ص: ٦٨

١- (١) أجود التقريرات ٣ / ٤٢ .

٢- (٢) منتقى الاصول ٤ / ٣٦ .

## رأى الشيخ فى استحقاق العقاب

ذكر الشيخ : أن القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه ، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها ، فيقطع بالنتيجة ... لكن الكلام فى أن قطعه هذا هل حجه عليه ... فيعاقب على مخالفته ... ؟

## الإشكال عليه

وقد وقع الإشكال فى موردين من هذا الكلام :

أحدهما فى قوله : فيقطع بالنتيجة .

من جهة أنّ هذا الحكم المقطوع به ، هل هو حكم واقعى أو ظاهرى ؟ فإن اريد الواقعى ، فيستحيل القطع به إلا إذا كان الدليل المثبت له قطعياً ، و من المعلوم أن أكثر الأدلة المثبتة للأحكام ظنيه لا قطعيه ، و إن اريد الظاهرى ، فإنه لا قطع بالحكم الظاهرى فى غير موارد الاصول الشرعيه .

و الثانى فى قوله : فيعاقب على مخالفته .

من جهة أنّ موضوع البحث هو أن المخالفه مستتبعه لاستحقاق العقاب أو لا ، و ظاهر عبارته العقاب لا استحقاق العقاب .

ثم إنه يرد عليه : وقوع الخلط فى كلامه بين الحكم العقلى و الحكم الشرعى ، لأنّ مناط البحث فى استحقاق العقاب و عدمه هو حكم العقل ، لكنّه فى مقام الاستدلال ينقل الاتفاق من الفقهاء على الأوّل ، و هو الاستحقاق .

## كلام الشهيد الأوّل

هذا ، و الأصل فى كلام الشيخ هو ما ذكره الشهيد رحمه الله فى قواعده حيث قال ما نصّه :

لا- تؤثر نية المعصية عقاباً ولا- ذمياً ما لم يتلبس بها ، و هو ما ثبت في الأخبار العفو عنه ، و لو نوى المعصية و تلبس بما يراه  
معصية فظهر بخلافها، ففي تأثير هذه النية نظر :

من أنها لما لم تصادف المعصية فيه ، صارت كتيه مجردة ، و هو غير مؤاخذ بها .

و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي .

و قد ذكر بعض الأصحاب : إنه لو شرب المباح متشبهاً بشارب المسكر ، فعل حراماً .

و لعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح إليها .

و يتصور محل النظر في صور :

منها : لو وجد امرأة في منزل غيره فظنّها أجنبيّة فأصابها ، فظهرت أنها زوجته أو أمته .

و منها : لو وطئ زوجته لظنّها حائضاً ، فبانت طاهراً .

و منها : لو هجم على طعام بيد غيره و أكل منه ، فتبين أنه ملك الآكل .

منها : لو ذبح شاة يظنّها للغير بقصد العدوان ، فظهرت ملكه .

و منها : ما إذا قتل نفساً بظنّها معصومه ، فبانت مهدره .

و قد قال بعض العاّمه : يحكم بفسق متعاطي ذلك ، لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ، و يعاقب في الآخرة - ما لم يتب -  
عقاباً متوسطاً بين عقاب الكبيره و الصغيره .

و كلاهما تحكّم و تخرّص على الغيب (١).

و حاصل كلامه عدم ترتّب الفسق و عدم استحقاق العقاب .

### بقية كلام الشيخ و النظر فيه

ثم إنّ الشيخ أورد أدلّه القول بالاستحقاق .

فذكر الإجماع ، ثم قال : و يؤيده بناء العقلاء و حكم العقل بقبح التجري .

قال : و قد يقرّر دلالة العقل على ذلك : بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين ، بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمراً ، و قطع الآخر بكون مائع آخر خمراً ، فشرباها ، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر ، فإنّما أن يستحقّ العقاب أو لا يستحقّه أحدهما أو يستحقّه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو العكس ... .

ثم قال : و يمكن الخدشه في الكلّ .

أمّا الإجماع ، فالمحصّل منه غير حاصل ، و المسأله عقليه ، خصوصاً مع مخالفه غير واحد كما عرفت من النهايه ، و ستعرف من قواعد الشهيد ، و المنقول منه ليس بحجّه في المقام .

أقول :

الإشكال على الإجماع المدّعى من جهه الكبرى أو الصغرى ، له مجال ، لكن قوله « و المسأله عقليه » غير تام ، لأنّ معقد الإجماع هو « المعصيه » ، فقد تقدّم قوله : « كما يظهر من دعوى جماعه الإجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاه عصى و إنّ انكشاف بقاء الوقت ... » و المعصيه و عدمها حكم شرعى لا عقلى ... .

ص: ٧١

قال :

و أما بناءً العقلاء ، فلو سلّم ، فإنّما هو على مذمّه الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه ، لا على نفس فعله ، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله ، فإنّ المذمّه على المنكشف لا الكاشف .

قال : و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجري ... .

أقول :

لقد نزل الشيخ حكم العقل و بناء العقلاء على اللوم و المذمّه ، لخبث الباطن و السريره ، إلّا أنه لا شك عقلاً و عقلاءً في صدق عنوان « الهتك » على هذا الفعل ، و هتك المولى قبيح بلا ريب ، لأنه ظلم كما لا يخفى .

و هذا محصل الكلام على مسلك الشيخ الأعظم في مسأله استحقات المتجرى للعقاب ، و قد ظهر أنه لا يمكن مساعدته عليه .

### رأى السيد الاستاذ تبعاً للشيخ

و قد تبع سيدنا الاستاذ قدس سرّه الشيخ الأعظم ، فقال ما نصّه :

الذى يذهب إليه الشيخ هو أنه ليس في مورد التجري سوى سوء السريره ، و هو غير ملازم للعقاب ، لأن العقاب يترتب على القبح الفعلى لا الفاعلى ، و فى قبالة ذهب صاحب الكفايه إلى ثبوت العقاب ... .

و الذى نراه أنّ الحق مع الشيخ ، و أنّ القبح الفاعلى الموجود فى صورته التجري لا يلازم العقاب ، و إنما الذى يلازمه هو القبح الفعلى ، فلا وجه لما ذكره صاحب الكفايه من ثبوت العقاب على فعل النفس ، و يدلّ على ما ندّعيه وجهان :

ص: ٧٢



الأول : إنه لا إشكال فى ثبوت العقاب على المعصية الحقيقيه بحكم العقلاء ، فلو كان القصد إلى المعصية مستلزماً للعقاب ، للزم أن يحكم العقل فى مورد المعصية الحقيقيه باستحقاق عقابين لحصول سببين له و هما القصد إلى المعصية و نفس المعصية . و هذا مما لا يقول به أحد .

الثانى : ما ورد فى الآيات و الروايات من إثبات العقاب على المعصية الحقيقيه و مخالفه المولى ، فيلزم ثبوت عقابين فى موردها ، بناءً على أن التجزى موضوع العقاب ، لتعدد سببه .

و بالجمله : ما ذهب إليه صاحب الكفايه مستلزم لدعوى تعدد العقاب فى مورد المعصية الحقيقيه ، و هو مما لا يلتزم به هو و لا غيره ... فالحق مع الشيخ (١) .

أقول :

ستعرض فيما بعد إلى ما قد يورد به على مذهب صاحب الكفايه فى المقام بعد توضيحه ، و من ذلك الإشكال بلزوم تعدد العقاب و التمسك بالنصوص ، فانتظر .

### رأى صاحب الكفايه فى قبال الشيخ

و ذهب صاحب الكفايه إلى استحقاق العقاب - مضافاً إلى المذمه - لكنّه إنما يستحقّه لفعلٍ قلبى و هو « العزم » ، لا للصّيفه النفسائيه و هى خبث السريره كما قال الشيخ ، و لا من أجل وقوع الفعل خارجاً ، كما عليه المحقق الأصفهانى و غيره ... .

فيظهر أن لكلامه جهه إثبات وجهه نفي .

أمّا فى جهه الإثبات ، فاستدلّ بالوجدان قائلاً :

ص: ٧٣

لشهادته الوجدان بصحّهُ مؤاخذته و ذمّه على تجرّيه و هتكه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان ، و صحه مثوبته و مدحه على قيامه بما هو قضيه عبوديته ، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته ، و إنّ قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبه ما لم يعزم على المخالفه أو الموافقه ، بمجرد سوء سريره أو حسنها ، و إنّ كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه ... .

ثم قال : و لا يخفى أنّ في الآيات و الروايات شهادةً على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه . (١)

أقول :

فهو يرى أنّ للعقل هنا حكمين .

أحدهما : استحقاق الذم و المدح على خبث السريره و طهارتها ، فإنه يمدح صاحب السريره الصّافيه على هذه الصّفه كما يمدح اللؤلؤ على صفائه ، و يذم صاحب السريره الخبيثه .

و الحكم الثانى : هو استحقاق المؤاخذه و العقاب من المولى على العزم على المعصيه ، و كونه فى مقام صدور الفعل المستلزم لهتك المولى ، و العزم فعلٌ قلبى اختيارى يستحقُّ عليه العقاب و الثواب .

فهذا ما يشهد به الوجدان ، و النصوص الشرعيّه شاهده بذلك ، كقوله تعالى :

« إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا » (٢) و قوله عليه السلام « نيه

ص: ٧٤

١- ١) كفايه الاصول : ٢٥٩ .

٢- ٢) سورة الإسراء : ٣٦ .

الكافر شرّ من عمله « (١) .

و أمّا في جهه النفي ، فذكر أربعة وجوه ، و ملخّص كلامه فيها :

١ - كون الشيء مقطوع الخمرية - مثلاً - لا يوجب تعنونه بعنوان من العناوين المقبّحه كالظلم .

٢ - كونه قابلاً للتعنون بالقبح - مثلاً - موقوف على الالتفات إلى العنوان ، و الحال أن كون الشيء مقطوع الخمرية غير ملتفت إليه عند الارتكاب ، و الحكم العقلي متوقف على صدق هذا العنوان .

٣ - إن موضوعات الأحكام العقلية يجب تعلّق القصد بها بالإضافة إلى الالتفات ، و ليس هذا المانع قد قصد شربه بعنوان كونه مقطوع الخمرية .

٤ - إنه يعتبر اختياريه الفعل ، و في موارد القطع بالموضوع المخالف للواقع لا تحقق للفعل الاختياري ، فلا موضوع لحكم العقل بالقبح . أى: إنه لما قطع بأنّ هذا خمر - و كان ماءً في الواقع - أقدم على شربه بعنوان الخمرية ، إلّا أن شرب الخمر لم يصدر منه اختياراً ، لعدم كونه خمرأً ، و لم يشرب الماء عن اختيار ، لأنه لم يكن من قصده ، فهو لم يحصل منه عمل اختياري مقصود .

### إشكالات المحقق الأصفهاني

و قد ناقش المحقق الأصفهاني في ما ذكره في الجهه الاولى (٢) :

أولاً: بأن العزم لا يمكن أن يتعنون بعنوان القبح ، لأن القبيح في نظر العقل هو الظلم ، و العزم على الظلم ليس بظلم ، فلا يعقل أن يكون موضوع حكم العقل

ص: ٧٥

١-١) وسائل الشيعة ١ / ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدمات العبادات ، رقم : ٣ .

٢-٢) نهاية الدرايه ٣ / ٢٩ .

بالقبح . و بعبارة اخرى : الظلم يصدر عن عزم و إرادته للظلم ، فالعزم ليس بظلم . و إذ لا قبح فلا استحقاق للعقاب ، لأن العقل يحكم بالاستحقاق إن كان ظلماً ، و هنا عزم على الظلم و هو ليس بظلم ، لأنّ ملاك قبح الظلم هو لزوم المفسده النوعيه و اختلال النظام العام ، و هو منتف عن مجرد العزم .

و ثانياً : إنّه لا-شبهه في أن الهتك أمر اختياري ، و لو لا القصد لم يتحقق الهتك ، و عليه ، فلا يمكن أن يكون مجرد القصد هتكاً ، و إلّا لزم التسلسل ، لأن كونه هتكاً متقوم بالقصد . إلّا أن يقال بأن قصديّه القصد يتحقّق بنفس القصد ، لكن هذا يستلزم انحصار الاستحقاق بمورد الالتفات إلى قصد الهتك بالقصد ، فمن شرب المائع بعنوان أنه خمر لا يقصد بشربه هتك حرمة المولى ، و إنما يتحقق الهتك إن قصد الهتك ، و بذلك يكون متجربياً . و الحال أن صاحب الكفايه يرى أن مجرد القصد و العزم هو الموضوع في جميع الموارد .

### مناقشه الاستاذ

و أجاب الاستاذ :

أمّا عن الأوّل ، فبأنّه إشكال مبني ، لأن المحقق الخراساني يذهب إلى ذاتيه قبح الظلم لا عقلائيته ، و المحقق الأصفهاني يرى أن قبح الظلم من القضايا المشهوره ، لأجل حفظ النظام . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ ملاك قبح الظلم هو المفسده النوعيه و اختلال النظام كما ذكره ، فلا بدّ أن يكون المراد هو المفسده الشأنيه لا الفعلية ، و إلّا لزم القول بعدم قبح المعصيه غير الموجه لاختلال النظام ، و لا يلتزم بذلك أحد ، و مع الالتزام بالشأنيه ، فلا ريب في وجودها في العزم .

و أما عن الثانى ، فبأنه يبنى على القول بتقوم الهتك و التعظيم - مطلقاً - بالقصد ، و ليس الأمر كذلك ، فمن الهتك - و كذا التعظيم - ما يتقوم بالقصد ، و منه ما لا يتقوم به . و توضيح ذلك :

إن الهتك و التعظيم من القضايا العقلانيه ، و كل قضيه عقلايه فلا بدّ من الفحص عنها فى الوجدان العقلاني ، فنقول : إذا كان العمل يحتمل الوجهين ، فلا يتعون بأحدهما إلّا بالقصد ، كالقيام مثلاً ، أما ما كان ذا عنوانٍ واحدٍ - كالسجود مثلاً ، إذ لا يكون إلّا للتعظيم - فلا يتقوم بالقصد ، بل يعتبر فى دلالة عدم قصد المنافى ، و هل الخروج على المولى و هتكه من قبيل الأول أو الثانى ؟

الظاهر أنه من قبيل الثانى لا-الأول ، و هو يتحقّق بفعل القلب كما يتحقّق بفعل الجوارح ، فقصد الخروج عن رسم العبوديه هتك ، و لا يتوقف تحقّقه على قصد آخر ، و إنما يتوقف على عدم قصد المنافى كما ذكرنا فى السجود .

فما ذهب إليه صاحب الكفايه فى كمال المتانه .

### إشكال آخر

و قد يورد عليه أيضاً : بأن العزم على الظلم من مقدّمات الظلم ، و المقدّمه خارجه عن ذى المقدّمه دائماً ، فلا ينطبق عليه عنوان الظلم ، فلا قبح له و لا استحقاق للعقاب عليه .

### الجواب عنه

و يمكن الجواب عنه :

أمّا نقضاً ، فبحرمة الإعانه أو التعاون - على القولين - على الإثم ، كحرمة الإثم ، مع خروج الإعانه أو التعاون عنه ، فكما يقال هناك بالحرمة يقال هنا ،

و الجواب الجواب .

و أمّا حلماً ، فإنّ القصد يضاف تارةً : إلى العنوان و هو الظلم ، فيكون خارجاً عنه قطعاً ، و اخرى : يضاف إلى معنون الظلم - و هو المعصيه - فيكون القصد من مصاديق الظلم . و الأمر في التجري من القسم الثانى ، إذ العزم على الظلم مصداق لمعنون الظلم و هو المعصيه ، فهو ظلم وقع مقدّمه لظلم آخر .

### إشكال المحقق الحائرى و الجواب عنه

و أورد المحقق الحائرى على كلام صاحب الكفايه من أن الفعل المتجرى به لا يكون اختيارياً أصلاً حتى بملاحظه العام الشامل للفرد المقصود و غيره ، بأنّه لعلّه من سهو القلم ، فقال ما حاصله : (١)

إنه لما تجرأ - فشرّب المائع بقصد الخمريه فظهر كونه ماءً - تحققت عدّه عناوين ، منها : أن الواقع هو شرب الماء ، و منها : أن المائع مقطوع الخمريه ، و منها أنه مقطوع الحرمة ، و منها : انه قد شرب المائع - و هو عنوان جامع بين الخمر و الماء - و منها أنه قد تجرأ على مولاه . فهذه كلّها عناوين منتزعه من فعله . أمّا عنوان شرب الماء فهو غير اختيارى كما هو واضح ، و كذا عنوان التجري ، لأنه لو التفت إليه لما قصد ارتكاب الحرام و المفروض أنه قصده . و الباقي من العناوين كلّها اختيارى ، فقد قصد شرب المائع المقطوع الخمريه و الحرمة . فقول صاحب الكفايه بعدم تحقق الفعل الاختيارى فى الشبهات المصداقيه للتجري ، لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد ، غير صحيح .

ص: ٧٨

أقول :

و قد تعرّض المحقق الخراساني لهذا الإشكال و أجاب عنه في حاشيه الرسائل (١) ، و أجاب عنه المحقق الأصفهاني (٢) أيضاً ، و ملخص الجواب هو :

أن المفروض قصده شرب الخمر بخصوصية الخمرية ، و معه كيف يمكن تعلّق القصد بالحصّه المتحقّقه ضمن الماء من المائع ؟ فهو من أوّل الأمر قاصد للحصّه الخمرية من الطبيعه ، فلا يمكن تعلّق القصد بالطبيعه الجامعه بين الخمر و الماء و هو المائع .

و أضاف شيخنا - بعد أن ذكره - وجهاً آخر و هو : إنه بعد العلم بامتناع الإهمال في متعلّق القصد و الإراده ، و أنّه لا بدّ من تعيّن المقصود و المراد ، فإنّه لا يخلو المتعلّق من احدى حالتين ، فإنّما يكون قد تناول المائع لا بشرط عن الخمرية ، فهذا خلاف الفرض ، و إمّا يكون قد تناوله بشرط الخمرية ، فلم تتعلّق الإراده بالجامع .

### إشكال المحقق الإيرواني و نقده

و ذكر المحقق الإيرواني ما حاصله (٣) الفرق بين دواعي الإراده و قيود المراد ، فخصوصية الخمرية، إن كانت قيداً للمراد تمّ ما ذكره صاحب الكفايه ، إذ لا واقعيه للخمرية و المائيه غير ملتفت إليها أصلاً ، أما إن كانت الداعي للإراده ، فالفعل صادر عن اختيار .

ص: ٧٩

---

١-١) درر الفوائد في الحاشيه على الفرائد : ٣٧ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣ / ٣٤ .

٣-٣) حاشيه الكفايه ٢ / ٤١٧ .

و يظهر الجواب عنه مما تقدّم ، لأن خصوصيّة الخمرية إن لم تكن قيداً للمراد ، فالمراد إما مهمل و إما مطلق ، أما الإهمال فغير معقول ، و أما الإطلاق فالمفروض عدمه ، فالتقييد ضروري لا محاله .

### إشكال الميرزا

و أشكل الميرزا (1) على قول الكفاية - بأن القطع بالخمرية غير ملتفت إليه ، فهو غير اختياري - بالنقض عليه ، بأخذ القطع في موضوع الحكم ، فكيف يؤخذ في الموضوع لو لم يكن مورداً للالتفات ؟

و أما حلّاً ، فإنه لا ريب في كون المقطوع به ملتفتاً إليه لكنّ بالعرض لا بالذات - لأنّ متعلّق الالتفات ليس الخارج بل الصّوره - لكنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، فالقطع بالشئ مورد للالتفات ، و إذا كان القطع ملتفتاً إليه ارتكازاً ، فالقول بأنه غير ملتفت إليه باطل .

### الجواب عنه

و قد اجيب عنه: بأنّ عبارته الكفائية هي عدم الالتفات غالباً .

لكنّ هذا لا يكفي جواباً عن النقض بالقطع الموضوعي ، ضروره وجود الالتفات هناك ، فلو كان الالتفات نادراً يلزم تقييد الحكم بالفرد النادر ، و هذا لغو - كما لو لم يكن مورداً للالتفات أصلاً - و يستلزم القول باختصاص جواز الشهادة - مثلاً - بموارد نادره فقط ، و لا يلتزم بهذا أحد .

بل التحقيق في الجواب أن يقال : بأنّ الالتفات الارتكازي يجتمع مع الغفله و الغافل غير مؤاخذ ، فلا استحقاق للعقاب مع الغفله . و توضيح ذلك :

ص: ٨٠



إن استحقاق العقاب و عدمه يدوران مدار الالتفات و عدمه ، و القطع بالخمريه و إن كان مورداً للالتفات ارتكازاً ، إلّا أنه قد يغفل عنه فعلاً-، و مع الغفله فهو معذور ، بمعنى أنه لا يستحقّ العقاب ، غير أنّ الفرق بين مورد الالتفات الارتكازى و غيره هو ارتفاع الغفله فيه بأدنى مناسبة ، بخلاف غيره ، فحال القطع حال النور ، فكما أنا نرى الأشياء بواسطه النور و مع ذلك نغفل عنه لاستغراقنا فى الأشياء المستتيره ، غير أنا نلتفت إليه بمجرد التنبيه إليه ، كذلك القطع ، فإننا نغفل عنه لاستغراقنا فى الأشياء المقطوع بها مع كونه فى ارتكازنا ، و ترتفع الغفله بأدنى التفات .

فما ذكره الميرزا من الارتكازيه صحيح ، إلّا أنه لا- ينافى الغفله - و إن كانت ترتفع بأدنى التفات - و قد تقدّم أن استحقاق العقاب يدور مدار الالتفات ، و مع الغفله فلا استحقاق .

و هذا معنى قول صاحب الكفايه « بل لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه » .

### المختار فى المسأله

و المختار - تبعاً للاستاد دام بقاءه - هو القول باستحقاق العقاب على العزم ، وفاقاً لصاحب الكفايه ، و الاستحقاق على الفعل ، خلافاً له . فههنا دعويان ، الأولى :

### الاستحقاق على العزم

و يستدلُّ له بالعقل و النقل :

أمّا عقلاً- ، فلما تقدّم من أن العزم على المعصيه أمر اختيارى ، للمكلف القدره على إيجاده و إعدامه ، و كلّ عمل اختيارى يُستحق العقاب أو الثواب عليه ...

و من الواضح أن العزم على المعصية طغيان على المولى و هتك له ، فالعقل حاكم باستحقاق العقاب عليه ، و العقلاء يرون ذلك بلا كلام ، و إن لم يقع الفعل على ما عزم عليه .

و أما نقلاً ، فالأخبار الواردة فى الموضوع كثيره ، و بعضها معتبر سنداً :

كالخبر عن على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل ، عن ابن بكير ، عن أحدهما عليهما السلام قال :

□  
« إنَّ الله تعالى قال لآدم : يا آدم جعلت لك أن من هم من ذريتك بسيئه لم تكتب عليه ، فإن عملها كتبت عليه سيئه . و من هم منهم بحسنه ، فإن لم يعملها كتبت له حسنه ، و إن هو عملها كتبت له عشرًا » (١).

و فى روايه اخرى :

□  
« إنما خُلد أهل النار فى النار ، لأنَّ نياتهم كانت فى الدنيا أن لو خُلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً .

□  
و إنما خُلد أهل الجنّه فى الجنّه ، لأنَّ نياتهم كانت فى الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً .

فبالنّيات خُلد هؤلاء و هؤلاء ... » (٢) .

هذا كلّه فى المقتضى لاستحقاق العقاب ، و هل من مانع ؟

أما عقلاً ، فسيأتى .

و أما نقلاً ، فما فى النصوص ، ممّا يدلّ على عدم الاستحقاق ، ففى الخبر

ص: ٨٢

---

١-١) وسائل الشيعة ١ / ٥١ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٨ .

٢-٢) وسائل الشيعة ١ / ٥٠ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٤ .

عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام قال :

« لو كانت التيات من أهل الفسق يؤخذ بها أهلها ، إذاً ، لأخذ كل من نوى الزنا بالزنا ، و كل من نوى السرقة بالسرقة ، و كل من نوى القتل بالقتل ، و لكن الله عدلٌ كريم ليس الجور من شأنه ، و لكنه يثيب على تيات الخير أهلها و إضمارهم عليها ، و لا يؤاخذ أهل الفسق حتى يفعلوا » (١).

يفيد هذا الخبر أن المؤاخذة على التيات ينافي العدل ، إذن ، ليس هناك استحقاق حتى يكون العفو ... .

□  
لكن قوله عليه السلام : « لكنه يثيب ... » و إن دل على التفضل - إذ لا - حق لأحد على الله - فيه دلالة على أن للثيب أثراً . و كذلك الحال في طرف ثيب أهل الفسق ، فله أثر و هو استحقاق العقاب ، إلا أنهم لا يؤاخذون حتى يفعلوا ... .

□  
فكان أثر ثيبه الخير استحقاق التفضل بالثواب من الله ، و أثر ثيبه أهل الفسق هو المؤاخذة ، لكنهم يعفون حتى يفعلوا .

فتقع المعارضه في الروايه صدرأ و ذيلأ ، فهي حينئذٍ مجمله لا تصلح لمعارضه الأخبار السابقه .

على أن سنده لا يخلو عن كلام ، فهو في قرب الإسناد عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه ... و في مسعده كلام للعلامة في الخلاصه ، إذ أورده في القسم الثاني ، و هم من لا يعتمد عليهم ، قال : قال الشيخ رحمه الله : إنه عامي .

و قال الكشي : إنه بترى (٢) .

ص: ٨٣

١- (١) وسائل الشيعة ١ / ٥٥ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٢١ .

٢- (٢) رجال العلامة الحلبي : ٢٦٠ .

إلّا أنه قد تقرّر في محلّه أنّ العمده هي وثاقه الزاوي و إن كان على مذهب باطل .

و ذهب الوحيد البهبهاني (١) إلى الأخذ برواياته ، لكونها موافقه لروايات الثقات .

و هذا غاية ما يفيدده هو الظن بالوثاقه ، و هو لا يغني من الحق شيئاً .

و ذهب السيد الخوئي (٢) إلى وثاقته ، لكونه من رجال تفسير علي بن إبراهيم و كتاب كامل الزيارات .

على أنّ هذا الخبر شاذ بالنسبه إلى الأخبار المتقدمه ، و قد قال عليه السلام :

« خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر » (٣) ، فمقتضى القاعده هو الأخذ بتلك الأخبار و ترك هذا الخبر ...

و هذا تمام الكلام في الدعوى الاولى .

الدعوى الثانيه :

### الاستحقاق على الفعل

فنقول :

إنه و إن لم يترتب المفسده على الفعل خارجاً فلم يكن لما قصده واقعيه ، و الذي وقع لم يكن مقصوداً له ، إلّا أنه يتعنون بعنوان التمرد و الخروج على المولى و الإهانه له ، فيتمّ المقتضى لاستحقاق العقاب ، و يقع الكلام في المانع عنه .

ص: ٨٤

---

١- (١) انظر : تنقيح المقال في علم الرجال ٣ / ٢١٢ .

٢- (٢) معجم رجال الحديث ١٩ / ١٥١ .

٣- (٣) مستدرک الوسائل ١٧ / ٣٠٣ .

## الإشكال بعدم اختيارية الفعل

و أما المانع ، فوجه :

الأول : إن هذا الفعل لم يصدر عن اختيار ، و كل فعل غير اختياري فليس بموضوع لاستحقاق العقاب . قاله صاحب الكفايه (١)

و الجواب :

أما نقضاً ، فقد التزم هو استحقاق العقاب على العزم ، و في العزم على المعصية تجريباً ، قد وقع ما لم يقصد و ما قصد لم يقع ، فما هو جوابه في مرحلة العزم يكون جوابنا في مرحلة الفعل .

و أما حللاً ، فقد ذكر هو رحمه الله لاختيارية العزم أنه مسبوق بالتصوّر و التصديق ، و كل فعل كان كذلك فهو اختياري ، و لا فرق فيه بين العزم و الفعل الخارجي . فالإشكال مندفع .

## الإشكال بعدم كونه ملتفتاً إليه

الثاني : إن عنوان « مقطوع الخمرية » و « مقطوع الحرمة » غير ملتفت إليه ، و كل ما يكون غير ملتفت إليه فهو غير اختياري ، و كل فعل غير اختياري فلا يستحق عليه العقاب .

و الجواب :

ليس العنوان المستحقّ عليه العقاب هو المقطوع الخمرية أو الحرمة ، بل هو « الهتك » ، و في التجري هذا العنوان متحقّق و ملتفت إليه لدى ارتكاب الفعل و إن لم يكن خمرأ .

ص: ٨٥

وقال السيد الصدر :

الالتفات المرآتى الآلى إلى القطع كاف فى الاختيار ، لأن المقصود من الالتفات ما يقابل الغفله المطلقه التى لا تنافى السلطنه و الاختيار ، لا خصوص الالتفات التفصيلى (١) .

### الإشكال بلزوم تعدد العقاب

الثالث : استلزام القول باستحقاق العقاب على الفعل لتعدد العقاب ، لأن المفروض استحقاقه على العزم أيضاً ، و تعدد العقاب باطل .

أجيب عنه بوجه :

### جواب المحقق العراقى

فقال المحقق العراقى (٢) :

إن العمل الخارجى استمرار لنفس ذاك الطغيان ، فلا تعدد لموجب العقاب حتى يتعدد .

و أيضاً :

فإن ملاك استحقاق الثواب و العقاب أمر ، و ملاك وحده العقوبه و تعددها أمر آخر ، بجعل مناط أصل الاستحقاق عنوان التسليم و الطغيان على المولى المتحقق و لو بالإقدام على المقدمه ، لا نفس العصيان و تفويت الغرض الأصلى ، و مناط وحده العقوبه و تعددها وحده الغرض الفأئ و تعدده ، و لازم ذلك عدم استحقاقه بتفويت غرض أصلى واحد ، إلّا عقوبه واحده و لو مع مخالفته لواجبات

ص: ٨٦

١-١) بحوث فى علم الاصول ٤ / ٥١ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٦ .

غيريّه متعدده . فتدبر .

ففى كلامه جوابان عن الإشكال .

لكن يرد على الأول : إن هنا وجودين من مقولتين ، كل واحدٍ منهما من صقعٍ و عالمٍ مستقلٍّ عن الآخر ، و يستحيل استمرار الوجود فى نشأتين ، لأن العزم من الكيفيات النفسانيه ، و العمل الخارجى كيفٍ خارجى محسوس أو مقوله اخرى ، و اتحادهما محال ، فلا استمرار ، و أمّا أن ينطبق على كليهما عنوان « الطغيان » انتزاعاً منهما ، فذاك أمر آخر ، لأن الملاك فى التعدد هو المعنون .

و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الجواب الثانى ، لأنّ موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان ، فإذا تعدد تعدد الحكم ، و قد عرفت أن العزم مصداق للطغيان و الفعل مصداق آخر . و بالجملة ، فإنّ موضوع حكم العقل بالاستحقاق هو الطغيان لا الغرض ، و إذا تعدد الموضوع تعدد الحكم كما هو واضح .

### جواب صاحب الكفايه

و قال فى الكفايه :

لا يذهب عليك إنه ليس فى المعصيه الحقيقيه إلّا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه و هو هتك واحد ، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ، مع ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب إلّا عقوبه واحد . كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى ، و لا منشأ لتوهمه إلّا بدهاه أنه ليس فى معصيه واحده إلّا عقوبه واحد ، مع الغفله عن أنّ وحده المسبب تكشف بنحو الإن عن وحده السبب (1) .

ص: ٨٧

و قال في تعليقه الفرائد :

إنما يكون تعدّد العقوبه أو المثوبه استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان و الكفران ، أو الموافقه و الطّاعه ، و وحدتها بوحدته ، و ليس في كلّ واحدٍ من المعصيه و التجزّي بمجرد القصد أو مع العمل أو الإطاعه و الانقياد كذلك ، إلّا إظهار واحد ، فالإنسان من أوّل ما صار بصدد طاعه أو معصيه ، إلى أن فرغ منها أو يرجع بفسخ عزمه مطلقاً ، فلم يظهر الانقياد له تعالى أو التجزّي عليه تعالى ، إلّا إظهاراً واحداً و إنّ اختلف ما به الإظهار فيهما طولاً و قصراً ، كما هو الشأن أيضاً في أفراد ما أمر به أو نهى عنه إذا اختلفت كذلك ، فلا يكون الطول فيهما بموجب لتعدّد الطويل منها و لو كان بمقدار أفراد كثيره قصيره ، فلا يكون شرب القدح من الخمر إذا كان في مجلس واحد بحيث يعدّ شرباً واحداً إلّا كشرب جرعه منها .

و بالجملة ، ملاك العقوبه و المثوبه عن استحقاق هو : إظهار المخالفه و الشقاق و إظهار الانقياد له و الوفاق ، و هو في كلّ واحدٍ من المعصيه و الإطاعه و التجزّي و الانقياد بأنحائها واحد . و لا ينافي ذلك تفاوت مقدار المثوبه و العقوبه في المعاصي و الطّاعات ، و كذا في أنحاء التجزّي و الانقياد ، فإنه بحسب تفاوت ما قصده في الصغر و العظم (١) .

أقول :

لا يخفى أنّ هذا البحث عقلي ، و أنه عن استحقاق العقاب على الفعل المتجرّي به و عدم استحقاقه عقلاً ، أمّا نفس العقاب فهو واحد بالضروره ...

و ما ذكره المحقق الخراساني ففيه نظر ، لأنّ ما نحن فيه يفترق عمّا ذكره من

ص: ٨٨



الطول و القصر ، و هو كلام صحيح ، ففى مثل الخط الواحد ، لا- يضرّ بوحدته طولهُ و قصره ، لكن فيما نحن فيه عزمٌ على المعصيه ثم فعلٌ خارجى ، فهو و إنّ كان صادراً عن العزم إلّا أنه غير العزم ، فإنه مقدّمه و الفعل ذو المقدّمه . و بعبارة اخرى :

ليس الفعل الخارجى استمراراً للعزم ، بخلاف الخطّ الطويل فإنه استمرار للقصر ، فالقياس مع الفارق . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ العزم من الامور النفسائيه ، و لا يعقل الاتّحاد بين النفسائيات و الخارجيات .

فإن قلت : المناط هو الوحده العرفيه .

قلنا : لا اتّحاد عند العرف بين المقدّمه و ذى المقدّمه . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ الرجوع إلى الفهم العرفى فى أمثال المقام لا وجه له ، إذ البحث - كما ذكرنا - عقلى ، و موضوع حكم العقل بالقبح و استحقاق العقاب هو الطغيان على المولى ، فإذا تعدّد تعدّد حكمه ، و لا دخل للعرف فى ذلك .

هذا كلّه عقلاً .

و أمّا شرعاً ، فظاهر النصوص - كصحيحه جميل المتقدّمه - هو استحقاق العذاب المتعدّد ، و إلّا لما كان للامتنان بالعمو معنى .

و تلخّص :

إن الحق استحقاق العقاب على العزم و الفعل معاً ، و العقل لا يرى مانعاً عن ذلك .

نعم ، لا- تعدّد فى السيره العقلائيه ، لكنّ السرّ فى عدم التعدّد هنا شىء آخر ، و هو : إن المناط فى استحقاق العقاب فى بناء العقلاء هو تفويت غرض المولى ،

فإذا كان الغرض المترتب على المقدمه و ذبها واحداً استحق العقاب الواحد ، و إن كانت المقدمه و ذبها من مقولتين . فتدبر .

### مشكله اجتماع العصيان و الانقياد

بقى الكلام فى مشكله اجتماع الحسن و القبح ، و الحبّ و البغض ، و الإطاعه و العصيان ، فى بعض موارد التجزى ، فلو ارتكب عملاً بعنوان التجزى و انكشف كونه محبوباً عند المولى ، فإنه من حيث التجزى قبيح و مبغوض ، و من حيث الواقع حسن و محبوب ، فكيف الحلّ ؟

و هذا من وجوه الإشكال على القول باستحقاق العقاب على الفعل المتجزى به .

أمّا بناءً على القول بعدم قبح الفعل المتجزى به ، فلا إشكال .

و الإشكال فى المقام من جهتين :

إحدهما : اجتماع الحسن و القبح فى الشىء الواحد .

و الآخر : اجتماع المحبوبيه و المبغوضيه بالنسبه إلى الشىء الواحد .

و لكنه يرتفع من الجبهه الاولى ، بأنّ الحكم العقلى بالحسن و القبح منوط بالالتفات إلى الموضوع ، و حيث أنّ المتجزى بالمعصيه قاصدٌ للإتيان بالعمل المبغوض ، فهو فى تلك الحاله غير ملتفت إلى محبوبيه العمل ، فلا حسن لعمله المأتى به أصلاً ، حتى يلزم الاجتماع .

و هذا الجواب من الشيخ ، ذكره فى ذيل كلام الفصول (١) .

إنما الإشكال فى اجتماع الحبّ و البغض ، المحبوبيه و المبغوضيه ، كأنّ

ص: ٩٠

يُقدم على قتل شخص على أنه صديق المولى فيكشف كونه عدوًّا له .

## بيان المحقق العراقي

و قد أتعب المحقق العراقي نفسه في حل الإشكال ، و محصل كلامه (١) هو :

إنَّ ما يتعلَّق به الصفات النفسانيه هو الصُّور الذهنيه و ليس الخارج . فهذه هي المقدمه الاولى .

و المقدمه الثانيه : إن الصُّور متباينه ، و لا يعقل الاتحاد في الصور الذهنيه .

و المقدمه الثالثه : هي التضاد بين الحبِّ و البغض ، و من المعلوم أنه يعتبر في اجتماع الضدين وحده الموضوع ، و وحده المرتبه بين الضدين ، فمع تعدد الموضوع أو اختلاف المرتبه لا يلزم الاجتماع .

و المقدمه الرابعه : إن متعلَّق الحكم هو الصُّوره قبل الإراده و المعصيه ، فمرتبه الصَّلاه - و هي متعلَّق الوجوب - متقدمه على مرتبه إرادته المكلف لها ...

و يشهد بذلك تخلُّل الفاء ، فنقول : كانت الصَّلاه واجبهً على فأردت الإطاعه .

و بعد ، فإنَّ التجزئ و الانقياد عنوانان منتزعان من إرادته المكلف للعمل بعنوان المبعوضيه أو المحبوبيه للمولى ، فالتجزئ متأخر عن مبعوضيه قتل الصديق و عن محبوبيه قتل العدو ، لكنَّ متعلَّق الحبِّ هو الصُّوره ، كما أن متعلَّق البغض هو الصُّوره ، و الصور متباينه لا يعقل الاتحاد فيها ، فلا يلزم اجتماع المحبوبيه و المبعوضيه ، و لا الحبِّ و البغض .

## الإشكال عليه

و أورد عليه الاستاذ بعد التسليم بأنَّ المتعلَّق هو الصُّوره ، و أن الصُّور

ص: ٩١

متباينه ، لكن الصوره فانيه في الخارج - حسب تعبير القوم - أو مرثيه خارجاً - حسب تعبيره هو - فكان متعلق الحبّ و البغض ما يراه الإنسان موجوداً في الخارج و إن لم يكن موجوداً فيه حقيقةً ، و حينئذٍ يعود الإشكال ، لأنّ هذا الفعل الواحد المرثي خارجاً ، قد أصبح مجمعاً للعنوانين ، لكونه مصداقاً لقتل الصديق و لقتل العدو ، فاجتمعت المحبوبيه و المبغوضيه فيه ، كما اجتمع الحبّ و البغض في نفس المولى لهذا الفعل ... فيلزم اجتماع الضدين .

بل يلزم اجتماع النقيضين ، لأنّ قتل العدو ذو مصلحه ملزمه ، فهو واجب ، و المولى يريد تحقّقه ، لكنّ العمل الصادر من المكلف مصداق لهتك المولى ، و هو يريد عدمه ، فاجتمع إرادته الوجود و العدم في الشيء الواحد .

لا يقال : يرتفع الإشكال بتعدّد الحيثيه ، كما في باب اجتماع الأمر و النهي بناءً على الجواز .

للفرق بين المسألتين ، لأنّ تعدّد الحيثيه هناك أفاد تعدّد الوجود ، فكان وجود الصيلاه غير وجود الغضب مثلاً ، أمّا هنا ، فإنّ القتل الواحد اجتمع فيه العنوانان ، فهو هو مبغوض و محبوب ، و هو بنفسه مجمع المحبوبيه و المبغوضيه .

## حلّ الإشكال

لكنّ الإشكال ينحلُّ من جهه الفرق بين المولى العرفي و المولى الحقيقي ، و توضيح ذلك هو :

إنّ الحبّ و البغض لدى المولى العرفي ينشآن من الدواعي النفسانيه ، فلذا يلزم اجتماعهما لما رأى أنّ المقتول هو عدوّه ، إذ يسره ما وقع و إنّ كان العبد متجزياً عليه ، و ليس الأمر كذلك في المولى الحقيقي ، فإنّ الحبّ و البغض تابعان للحسن و القبح الواقعيين ، فإنّ كان الفعل حسناً واقعاً استتبع الحبّ ، و إنّ كان

مبغوضاً استتبع البغض ، بناءً على أن الحسن و القبح أمران ذاتيان ، و ليسا من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : فإنّ القضايا العقليه إنّ كانت نظريه ، فكّلها ترجع إلى استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ، و كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، و إنّ كانت عمليّه ، فكّلها ترجع إلى حسن العدل و قبح الظلم .

و من جهه ثالثه : إنّ تأثير المصلحه للحسن و المفسده للقبح ، إنّما هو على وجه الاقتضاء لا العليه التامه ، فلا يقدّم أحدهما على الآخر لدى التراحم ، نظير باب الصدق و الكذب ، فإنّ الصدق حسن لوجود المصلحه فيه ، و لكنّ يتقدّم عليه الكذب إنّ كانت مصلحته أهم أو ترتبت المفسده على الصدق .

و إذا تبيّن هذه الامور ، فكّل حسن أو قبيح ينشأ من المصلحه أو المفسده ، فيكون محبوباً عند المولى الحقيقي أو مبغوضاً ، لا بدّ و أنّ ينتهي إلى ما بالذات و هو العدل و الظلم ، و ما لم ينقلب عنوان العدل إلى الظلم أو بالعكس ، لا- ينقلب عن كونه محبوباً أو مبغوضاً .

و التجزّي إنّ خرج عن كونه ظلماً فهو ، و إلّا فإنّه لا- يترتب عليه مصلحه توجب له المحبوبيّه أصلاً ، لأنّ دخل الظلم في قبح الفعل و العدل في حسنه ، ليس بنحو الاقتضاء بل هو العليه التامه .

فظهر أنّ ما دام التجزّي ظلماً على المولى يستحيل اتّصافه بالمحبيّيه و إنّ اشتمل على مصلحه ، إذ المصلحه تلك يستحيل أن تقلب العمل و تخرجه عن المبغوضيه ... و كذا الحال فيما لو كان الفعل انقياداً للمولى ، فإنه في الحقيقه عدلٌ ، و كلّما يكون عدلاً يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه فيكون ظلماً .

و تلخّص : عدم لزوم اجتماع الضدين أصلاً .

### إشارة

و بعد الفراغ عن البحث عن حكم العقل ، تصل النوبة إلى حكم الشرع ، فهل هناك من دليل على حرمة الفعل المتجزى به فيستحق مرتكبه العقاب شرعاً ، أو لا دليل على ذلك ؟

قد نسب إلى المشهور القول بالحرمة ، و استدلل لذلك بوجهين :

### الاستدلال بالإطلاقات على الحرمة

الوجه الأول : إطلاقات أدله الحرمة ، فدليل حرمة شرب الخمر مثلاً يعم بإطلاقه صورته التجزى .

و يتوقف تماميته هذا الوجه على بيان أمور :

الأول : إن الأوامر و النواهي المولوية إنما هي بداعي جعل الداعي و التأثير في إرادة العبد نحو الانبعاث أو الانزجار .

الثاني : إن الواقع بما هو واقع لا يقبل الانبعاث إليه و الانزجار عنه إلا بوجوده الإدراكي ، و الإنسان إنما يتحرك بدافع الصورة النفسية للشئ لا بوجوده الواقعي ، و لو لم تتحقق تلك الصورة فلا تحرك و لا انزجار من الإنسان . و لا يخفى عدم انحصار ذلك بالعلم ، بل اللازم وجود الصورة سواء كانت علمية أو ظنية أو احتمالية ، لأن المحرك أو الزاجر هو درك الواقع أعم من أن يكون علمياً أو ظنياً أو احتمالياً ...

الثالث : إنّ مطابقيه هذه الصّوره و مخالفتها للواقع خارجه عن اختيار الإنسان ، فقد تكون مطابقه و قد لا تكون ، و لا اختيار للإنسان في ذلك .

و بالنظر إلى هذه الامور ... .

فإنّ متعلّق التكليف القابل للانبعاث و الانزجار هو ما احرز أنه خمر ، لما تقدّم من أن المؤثر في الإراده هو الإحراز ، فكان متعلّق التكليف هو ما احرز ، و هو مطابق للواقع تاره و اخرى غير مطابق له ، و قد تقدّم أن المطابقه و المخالفه ليسا باختياريين للمكلف ، فكان موضوع الحرمة : ما احرز أنه شرب للخمر ، فهذا هو الموضوع ، و لا- دخل فيه للواقع و لا- المطابقه للواقع ، بل هو الموضوع للحكم بالحرمة سواء طابقه أو خالفه .

فالفعل الصادر من المكلف حرام و إنّ لم يكن شرب الخمر في الواقع .

### الجواب عن الاستدلال المذكور

و قد أورد المحققون على هذا الاستدلال وجوهاً من الإشكال :

أولاً:- إنّ إحراز الواقع و تحقّق الصّوره الإدراكيه منه في الذهن ، إنما يؤثّر في مرحله فاعليّه الحكم و محركته للمكلف ، لا في مرحله فاعليّه الحكم و وجوده حتى يكون أعم من المطابق و المخالف ، و قد وقع الخلط في الاستدلال بين شرط وجود المقتضى و شرط تأثيره في الإراده ، و الإحراز شرط تأثيره لا وجوده .

و ثانياً : إنّ الأحكام الشرعيّه معلوله للمصالح و المفسد ، فلو جعل الإحراز موضوعاً للحكم الشرعيّ لزم انتفاء الحكم حيث لا إحراز ، فيلزم تخلفه عن المصلحه و المفسده . و كذا لو كان إحراز بلا واقع ، كما لو أحرزت الخمرية و لا خمر واقعاً ، فإنّه يلزم تحقّق الحكم بالحرمة بلا مفسده ... و الحال أنّ الأحكام

تابعه للمصالح و المفاسد مطلقاً .

و ثالثاً : لو سلمنا أن للإحراز دخلاً في الحكم ، فإنّ متعلّق الحكم هو الواقع المحرز لا إحراز الواقع و إنّ لم يكن الواقع ، و الحال أنه في مورد التجزّي لا- يوجد الواقع ، لأنّ المرتكب هو الماء و ليس خمرأ ، و إطلاق أدلّه حرمة شرب الخمر يقتضى ترتّب الحكم حيث يكون المرتكب خمرأ .

و رابعاً إنّ هذا الدليل منتقض بالواجبات ، فلو أحرز وجوب شيء و أتى به بقصد الوجوب هل يكون واجباً ؟ و هل يكون الإتيان به مجزياً و إنّ انكشف الخلاف ؟ هذا لا يقول به أحدٌ ... فظهر أنّ موضوع الأدلّه الشرعيه ليس إحراز الواقع .

و خامساً لو كان الموضوع هو الإحراز ، لزم أنّ يكون المتجرّي عاصياً ، لأنّه قد ارتكب الحرام و هو ما احرز كونه خمرأ ، و الحال أنّ التجزّي غير العصيان .

### الاستدلال للحرمة بقاعده الملازمه

الوجه الثاني : قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع .

أمّا حكم العقل بقبح التجزّي بأنّ يكون مستتبعا لاستحقاق العقاب ، فقد قال الشيخ (1) :

إنه قد يقرّر دلالة العقل على ذلك ، بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين ، بأنّ قطع أحدهما يكون مائع معيّن خمرأ ، و قطع الآخر يكون مائع آخر خمرأ ، فشربهما ، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر ، فإمّا أن يستحقا

ص: ٩٤



العقاب ، أو لا يستحقه أحدهما ، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر ، أو بالعكس .

لا سبيل إلى الثانى و الرابع ، و الثالث مستلزم لإناطه استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، و هو مناف لما يقتضيه العدل . فتعين الأول .

و أمّا حكم الشرع ، فبقاعده : كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع .

فإذا ثبت قبح التجرى - قبحاً مستتباً لاستحقاق العقاب - كان ملازماً للحرمة و يترتب العقاب .

لكن لا يخفى أنّ العقاب إنما يترتب على « هتك المولى » ، هذا العنوان الجامع بين التجرى و العصيان ، لا على العصيان ، لأننا لو قلنا بحرمة المعصية حرمة شرعيّة ، لزم التسلسل ، لأنّ المعصية محرّمة ، و ارتكاب الحرام معصية اخرى و هكذا .

و أيضاً : فإن المعصية عباره عن مخالفه الحكم الواقعى ، و هى خارجه عن الاختيار ، و ما كان كذلك فلا يكون موضوعاً للقيح و استحقاق العقاب ... .

فالموضوع هو الهتك و الخروج عن زىّ العبوديّة ، و هو عنوان جامع بين المعصية و التجرى .

هذا محضّل ما قيل فى وجه الاستدلال .

لكنّ يرد على ما ذكر قبل الإشكال فى الاستدلال بقاعده الملازمه :

أنه لا-ريب فى أنّ متعلّق الحرمة هو مطلق الوجود ، فإذا قال : يحرم الخمر ، توجّهت الحرمة إلى جميع أفراد الخمر و انحلت الحرمة بعددها ، - بخلاف الوجوب ، فإن متعلّقه صرف الوجود ، و يحصل الامتثال بتحقيق فردٍ ما من أفراد

الواجب - فلو كان متعلق القبح و الحرمة هو العنوان الجامع بين التجري و المعصيه ، كانت المعصيه - لا محاله - مصداقاً للجامع كالتجري ، و توجهت الحرمة إليها ، لأن الحرمة تسرى من الجامع إلى الحصّه كما لا يخفى ، و إلّا لزم عدم انحلال الحرمة ، و حينئذٍ ، يأتي إشكال التسلسل .

و أما الكلام في أصل الاستدلال ، فقد عرفت أنه يتكون من مقدمتين :

احدهما : قبح التجري .

و الاخرى : انطباق قاعده الملازمه .

### الإشكال على المقدمه الاولى

أمّا المقدمه الاولى ، فقد يقال (١) بأنّ التجري إنما يكون قبيحاً لو صدر عن استخفافٍ بالمولى و أحكامه ، أمّا المخالفه للأحكام بالدواعى النفسانيه - كما هو حال كثير من الفساق - فلا يصدق عليها عنوان التجري .

و فيه :

أولاً : إنّ الالتزام بعدم قبح ما صدر عن الدواعى النفسانيه لا بقصد هتك المولى و الاستخفاف به ، غير ممكن .

و ثانياً : إنه مخالف لظواهر الأدله و ما ورد في الأدعيه .

و ثالثاً : إنه ينافى ظاهر قوله تعالى «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ ...» (٢) فإنّه دالٌّ على أن كلّ مخالفه ظلم ، سواء كانت بقصد إهانته المولى أو لا .

### و أمّا المقدمه الثانيه ،

فقد اشكل عليها بوجوه :

ص: ٩٨

١-١) درر الاصول (١ - ٢) ٣٣٧ .

٢-٢) سوره الأنبياء : ٨٧ .

اشاره

إن الغرض من جعل الحكم التحريمى الشرعى هو ارتداع العبد ، و لَمَّا كان هذا الغرض حاصلًا بحكم العقل باستحقاق العقاب على التجرى ، كان جعل الحكم الشرعى فى موردہ لغوًا . قاله المحقق العراقى (١) .

الجواب عنه بوجوه

لكنّ هذا الاشكال إنما يتم على القول بأنّ العقاب يترتب على مخالفه الحكم العقلى . و أمّا على القول بأنّ العقاب يدور مدار الحكم الشرعى و لا أثر لحكم العقل باستحقاق العقاب فى المقام بل لا بدّ من الحكم الشرعى ، فلا يتم الاشكال . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن ما ذكر إنما يتم لو كان جعل الحكم الشرعى لبيان استحقاق العقاب على المخالفه ، بل إنّ من الناس من لا ينبعث إلّا ببعث المولى و لا يتزجر إلّا بزجره ، و جعل الحرمة لمثل هؤلاء مفيدٌ ، و بذلك يخرج الجعل عن اللغويه .

و ثالثاً : إنه يكفى للخروج عن اللغويه استناد ترك التجزى إلى نهى المولى .

الإشكال الثانى

اشاره

إن القاعده إنما تجرى فى الأحكام الإلزاميه ، لأنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفسد ، و من كلّ حكم الزامى نستكشف المصلحه أو المفسده اللزوميه . و فى موارد التجزى لا تقع مفسده و لم يتبدّل حكم من الأحكام الشرعيه ، فلا تجرى القاعده فيها . (٢)

ص: ٩٩

١-١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٧ .

٢-٢) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٧ .

إنَّ الأحكام الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية ، فجعلها في موارد الأحكام العقلية لطف من الله سبحانه ، فهو يجعل الحكم الشرعي حتى يتقرب العبد إليه و ينقاد ، و إن لم يكن للحكم ملاك .

### الإشكال الثالث

#### إشاره

إنه يستحيل أن يكون هذا القبح في المقام مستتباً للحكم الشرعي ، و ذلك :

لأنَّ القبح الذي يتوهم استتباعه للحكم الشرعي :

لو كان خصوص القبح الثابت لعنوان التجري ، أي مخالفه القطع المخالف للواقع بهذا العنوان . ففيه :

أولاً: - إنه لا- وجه لهذا الاختصاص ، لما عرفت من أن حكم العقل بالقبح بالقياس إلى صورته مصادفه القطع للواقع و مخالفته يكون على حدّ سواء ، و ملاكه - و هو الهتك و الجراه على المولى - يكون موجوداً في كلتا صورتين .

و ثانياً: لازم هذا أن يكون المحرّم مخالفه القطع بعنوان كونه مخالفاً للواقع ، و هذا الحكم غير قابل للمحركيه أصلاً ، لأن من مبادئ قدره المكلف على الامتثال المعتبره عندهم في صحه التكليف ، هو الالتفات إلى الموضوع ، و الالتفات إلى هذا العنوان يكون مساوقاً لزواله ، نظير الالتفات إلى النسيان ، فكما لا يمكن تكليف الناسى بهذا العنوان ، كذلك لا يمكن تكليف القاطع بعنوان مخالفه قطعه للواقع ، فعلى مسلك المشهور لا يصح هذا التكليف .

و أما لو كان القبح المستتب للحكم المولوى الشرعي القبح الجامع الثابت في التجري و المعصيه الواقعيه ، فلازمه التسلسل و أن يكون هناك أحكام غير

متناهيه و عصيانات غير متناهيه و عقوبات غير متناهيه ، و ذلك .

لأن العصيان لو كان حراماً شرعاً فحرمته أيضاً حكم شرعى فعصيائها أيضاً قبيح ، فلا بدّ و أن يكون حراماً ، و هكذا إلى ما لا نهايه له ، و التجري قبيح فلا بدّ و أن يكون حراماً ، فعصيانه أيضاً كذلك و هكذا إلى أن يتسلسل ، و من البديهي أنا إذا راجعنا وجداننا لا نرى في أنفسنا إرادات أو كراهات عديده في البعث نحو شيء واحد أو الزجر عنه .

هذا مضافاً إلى أنه لا يبعد أن يكون ذلك مستلزماً لعدم الفرق بين المعاصي من حيث العقوبه ، فإنها في جميعها غير متناهيه على الفرض . (١)

## الجواب

و هذا الإشكال إنما يتم في صورته القطع ، كما لو قطع بأن المائع خمر ، و أنّ الشارع قد حرّم الخمر ، و في صورته قيام الحجّه ، كما لو قامت اليئنه على أنه خمرٌ و مع ذلك أقدم على الشرب ، ففي هاتين الصورتين قد قام الطريق عنده على الحرمة الشرعيه ، و يكون جعل الحرمة له مع ذلك لغواً ، لعدم تأثيره في نفس المكلف مع وجود قيام الدليل عنده .

أمّا حيث لا قطع و لا حجّه شرعيه ، و إنما كان يحتمل كون المائع خمرًا فيحتمل الحرمة ، فإنّ جعل الحرمة له حينئذٍ يكون مؤثراً بلا ريب و لا تلزم اللغويه .

لا يقال : إنّ الاحتمال الموجود عنده منجز ، فيستحق العقاب .

ص: ١٠١

لأن استحقاقه العقاب حينئذٍ حكم عقلي ، و الكلام فى ثبوت الحكم الشرعى .

و على الجملة ، فإنّ هذا الإشكال أخصّ من المدعى .

و أمّا الإشكال بلزوم التسلسل ، و الذى جاء فى التقرير الآخر أيضاً حيث قال :

و إن كان القبح للأعم من التجزى و المعصيه ، أى عنوان الهتك الجامع بينهما . ففيه : إن جعل الحكم الشرعى مستلزماً للتسلسل ، لأن التجزى أو العصيان قبيح عقلاً على الفرض ، و القبح يستتبع الحرمة الشرعيه ، و عصيان هذه الحرمة أو التجزى فيها قبيح عقلاً أيضاً ، و القبح العقلى مستلزم للحرمة الشرعيه كذلك ، و هكذا إلى ما لا نهايه له (1) .

فقد أجاب شيخنا عنه - فى الدورتين - بأنّ الأساس فى بطلان التسلسل وجود المعاليل بلا انتهاء إلى علّه موجب ، و أمّا مع وجود العله ، فلا محذور فى تعاقب المعاليل . و فيما نحن فيه : العله للحكم هو اعتبار الشارع ، و معه فلا محذور فى المعاليل . هذا أولاً .

و ثانياً : إنّ مورد الكلام هو الحكم الشرعى ، و الحكم أمر اعتبارى ، و التسلسل فى الاعتباريات ينقطع بانقطاع الاعتبار .

و قال السيد الصّيدر : استحاله التسلسل إنما هو فى الوجودات الخارجيه لا الاعتباريه ، فلتكنّ هناك مجعولات عديده متسلسله بعدد الالتفات إلى العناوين

ص: ١٠٢

الثانويّه المترتبه و التي يعتبرها العقل قبيحه كلّما توجه و التفت إليها (١).

إلّا أنّ التسلسل فيما نحن فيه محال من جههٍ اخرى و هي : إنّ جعل الحكم إنّما يكون بداعى جعل الداعى للانبعث أو الانزجار ، و لكن الانبعث أو الانزجار اللامتناهى محال ، فجعل الأحكام غير المتناهيه محال .

## الإشكال الرابع

### إشاره

إن جعل الحرمة الشرعيه هنا يستلزم اجتماع المثليين فى نظر القاطع ، فإنّه لما قطع بكون المائع خمراً ، ثبت له حرمة و إن لم يكن فى الواقع خمراً ، فإذا جرت قاعده الملازمه و جاءت بحرمة شرعيه ، اجتمع الحكمان ، و اجتماع المثليين قطعاً أو احتمالاً محال .  
لا- يقال : يجمع بين الحكمين من باب التأكّد ، كما فى أكرم العالم و أكرم الهاشمى ، فاجتمع الحكمان فى العالم الهاشمى و تأكّد الوجوب .

لأنّ هذا إنّما يصحّ فيما يقبل التأكّد مثل الإكرام ، و لا يتمّ فى مثل البعث و طلب الترك الاعتباريين . (٢)

و الحق و ورود هذا الإشكال ، بناءً على أن حقيقه الحكم عبارته عن طلب الفعل أو الترك إنشاءً .

## جواب السيد الخوئى

و أمّا ما أفاده تلميذه المحقق جواباً عن محذور لزوم اجتماع المثليين من الوجهين ، إذ قال :

ص: ١٠٣

١- (١) بحوث فى علم الاصول ٤ / ٦١ .

٢- (٢) فوائد الاصول ٣ / ٤٥ .

أما أولاً: فلأن في القطع بالموضوع يمكن تصوير مورد الافتراق من الطرفين . مثلاً: لو قال المولى: لا تشرب الخمر وقال أيضاً: « لا تشرب معلوم الخمرية » و فرضنا أن المكلف قطع بخمرية شيء و هو غير عالم بحرمة الخمر الواقعي ، و لم يصل إليه دليله ، و إنما علم حكم مقطوع الخمرية فقط ، يكون حينئذ حكم مقطوع الخمرية فعلياً عليه من غير أن يستلزم اجتماع المثليين حتى في نظره ، و هكذا عكسه ، نعم ، في مورد العلم بالحكمين معاً يلزم ذلك ، فلا بدّ من الالتزام هناك بالتأكيد ، كما في جميع موارد اجتماع العامين من وجه ، فما أفاده مختص بالقطع بالحكم .

و ثانياً: لا- ملزم لأن يكون بين موضوعي الحكمين المتماثلين عموماً من وجه ، بل يمكن أن يكون بينهما عموم مطلق ، نظير ما إذا تعلق النذر أو الشرط في ضمن العقد اللّازم بالواجبات ، كالصّلاه المفروضه ، فإنها حينئذ تكون واجبه من جهتين ، من جهة الأمر الصّياتي و من جهة الأمر النذري ، و يكون فيها ملاكهما ، غايه الأمر نلتزم فيها بالتأكد في مقام الفعلية ، و أما في مرحله الإنشاء و الملاك فالتعدد ثابت ، و المقام من هذا القبيل ، فإنّ القطع بالحكم و إنّ كان في نظر القاطع لا ينفك عن ثبوته واقعاً ، و لا- يمكننا تصوير مورد الافتراق من ناحيه القطع ، بأن يكون هناك قطع بالحكم و لم يكن حكم حتى في نظر القاطع ، و إنما الافتراق يكون من طرف الحكم فقط فيما إذا ثبت بغير القطع من الطرق و الأمارات ، و لكن قد عرفت أنه لا يعتبر أن يكون بين الموضوعين عموم من وجه ، و بالالتزام بالتأكد في أمثال المقام يندفع إشكال اجتماع المثليين (1) .

ص: ١٠٤



فقد أورد عليه تلميذه المحقق السيد الصدر بقوله :

و كلا هذين الجوابين غريب فى بابهما .

أما الأوّل ، فلأنّه لا يرفع مشكله لزوم اجتماع المثليين بحسب نظر القاطع المحال ، إلّا أن يدعى اختصاص حرمة شرب مقطوع الخمرية بمن لا يعلم بحرمة شرب الخمر ، وهذا غير محتمل و خروج عن محلّ الكلام .

هذا مضافاً : إلى أنّ هذا الجواب خلاف مبنى الإشكال ، إذ المفروض أنّ حرمة معلوم الخمرية ناشئة من القبح الناشئ من التجزى الذى لا- يكون إلّا بفرض وصول الحرمة الواقعيه ، فمع عدم وصولها لا- قبح و لا تجزى ، فلا موضوع للحرمة بالعنوان الثانوى .

و أما الثانى ، فلأنّ مورد النقض تكون النسبه فيه بين الحكمين العموم من وجه لا المطلق ، فإن وجوب الصلاه مع وجوب الوفاء بالنذر من الواضح أنّ النسبه بينهما عموم من وجه . اللهم إلّا أن يكون المقصود إنكار أصل استحاله اجتماع حكمين مثليين فى مورد واحد بعنوانين إذا كان أحدهما أعم من الآخر ، إلّا أنّ ما ذكر ليس مصداقاً له ، و إنما الصحيح التمثيل بموارد الأمر بالجامع و الأمر بالفرد و الحصّه فإنه لا محذور فيه .

هذا مضافاً : إلى أنّ النسبه بين الخمر الواقعي و معلوم الخمرية فى المقام أيضاً العموم من وجه بحسب نظر القاطع ، لأنه يعلم أنه ربما يكون شىء معلوم الخمرية و لو عند غيره أو فى مرّه اخرى مع عدم كونه فى الواقع خمرأ ، فيكون جعل حكمين معقولاً من زاويه نظره أيضاً (١) .

ص: ١٠٥

الأول : فى القول بأن الحسن و القبح من القضايا المشهوره

إشاره

قد عرفت أن المحقق الأصفهاني قد خالف صاحب الكفايه فى قوله باستحقاق العقوبه على العزم على المعصيه ، و أشكل على ذلك بما تقدم نقله مع الجواب عنه .

و قد كان مميّا ذكره هناك : أن حكم العقل باستحقاق العقاب - من جهه كونه هتكا لحرمة المولى و جرأه عليه - هو من الأحكام العقليه الداخله فى القضايا المشهوره التى تطابقت عليها آراء العقلاء ، لعموم مصالحتها و حفظ النظام و بقاء النوع بها ، ثم قال :

و أما عدم كون قضيه حسن العدل و قبح الظلم - بمعنى كونه يستحقّ عليه المدح أو الذم - من القضايا البرهانيه ، فالوجه فيه :

إنّ موادّ البرهانيات منحصره فى الضروريات الست . فإنّها :

إمّا أوليات : ككون الكلّ أعظم من الجزء .

أو حسيّات ، سواء كانت بالحواسّ الظاهره المسّمّاه بالمشاهدات ، ككون هذا الجسم أبيض ، أو هذا الشىء حلواً ، أو بالحواسّ الباطنه المسّمّاه بالوجدانيات ، و هى الامور الحاضره بنفسها للنفس ، كحكمنا بأنّ لنا علماً و شوقاً و شجاعه .

أو فطريات ، و هي القضايا التي قياساتها معها ، ككون الأربعة زوجاً ، لأنها منقسمه بالمتساويين ، و كل منقسم بالمتساويين زوج

أو تجرّيات ، و هي الحاصله بتكرّر المشاهده ، كحكمنّا بأن سقمونيا مسهل .

أو متواترات ، كحكمنّا بوجود مكه .

أو حدسيّات موجبه لليقين ، كحكمنّا بأن نور القمر مستفاد من الشمس .

قال :

و من الواضح أنّ استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلى العدل و الظلم ، ليس من الأوّلِيّات ، بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبه ، كيف ، و قد وقع النزاع فيه من العقلاء . و كذا ليس من الحسيّات بمعنيها ، و ليس من الفطريات ، إذ ليس لازمها قياس يدلّ على ثبوت النسبه .

قال : و أما عدم كونه من التجريبات و المتواترات و الحدسيّات ، ففي غاية الوضوح .

فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانيه ، بل من القضايا المشهوره .

و أمّا حديث كون حسن العدل و قبح الظلم ذاتياً ، فليس المراد من الذاتى ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات ، لوضوح أن استحقاق المدح و الذم ليس جنساً و لا فصلاً للعدل و الظلم ، و ليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ، لأنّ الذاتى هناك ما يكفي وضع نفس الشىء في صحه انتزاعه منه ، كالإمكان بالإضافة إلى الإنسان مثلاً ، و الاستحقاق المزبور ليس كذلك ، لأنّ سلب

ص: ١٠٧

مال الغير - مثلاً - مقوله خاصه بحسب أنحاء التصرف ، و بالإضافة إلى كراهه المالك الخارجه عن ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب ، و بالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه - و هو أيضاً خارج عن مقام ذاته - ينتزع منه أنه مخلّ بالنظام و ذو مفسده عامه ، فكيف ينتزع الاستحقاق - المتفرع على كونه غصباً و كونه مخللاً بالنظام - عن مقام ذات التصرف في مال الغير ؟

بل المراد بذاتيّه الحسن و القبح : كون الحكّمين عرضاً ذاتياً ، بمعنى أنّ العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجهم تحت عنوان آخر ، بخلاف سائر العناوين ، فإنها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خلى و نفسه ، كالصّدق و الكذب ، فإنهما مع حفظ عنوانهما في الصّدق المهلك للمؤمن تحت الظلم و الكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجهم تحت الظلم على المؤمن ، و يترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، و إنّ كان لو خلى الصّدق و الكذب و نفسيهما ، يندرج الأوّل تحت عنوان العدل في القول ، و الثاني تحت عنوان الجور (١) .

### مناقشه القول المذكور

و أورد عليه شيخنا بوجه :

الأول إن كان حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، فإن هذا التطابق لا يكون بلا ملاك ، و الملاك هو المنشأ للحسن

ص: ١٠٨

و القبح ، و قد ذكر أنّ الملاك هو المصلحه المترتبه على العدل و المفسده المترتبه على الظلم ، إلّا أنه يأتي السؤال مرّة اخرى عن تلك المصالح و المفسد ، فيجاب بحفظ النظام و اختلاله ، فكان موضوع الحسن هو حفظ النظام و موضوع القبح هو اختلاله ، و هذا خلف ما فرض من أن الموضوع فى القضيتين هو العدل و الظلم .

الثانى : إن القول بكون الحسن و القبح من القضايا الجعليه العقلانيه ، يستتبع أمراً فاسداً مهماً لا نظنّ أن يلتزم به هذا المحقق و لا غيره ، و ذلك : لأنّ البحث عن المبدأ و المعاد و النبوه و غير ذلك من اصول الدين ينتهى إلى الحسن العقلى ، كما أن تركه ينتهى إلى القبح العقلى ، فلو كان الحسن و القبح من القضايا العقلانيه ، لم يبق ملزماً للفحص و البحث فى اصول الدين .

الثالث : إن القول المذكور يستلزم أمراً فاسداً آخر ، و هو انتفاء القبح عن الظلم حيث لا تترتب المفسده النوعيه عليه ، و كذا الحسن عن العدل حيث لا تترتب عليه المصلحه النوعيه ... و الحال أن كثيراً من الأحكام الشرعيه لا تترتب عليها المفسده أو المصلحه النوعيه ، فلو أنّ شخصاً ترك صلاه الصبح و لم يطّلع على ذلك أحد ، فأى مفسده نوعيه تترتب ؟ و هل يمكن القول بعدم استحقاق العقاب حينئذٍ ؟

إن مخالفه أى حكم من الأحكام الشرعيه الإلزاميه - سواء النظاميه منها و غير النظاميه - يوجب استحقاق العقاب بلا إشكال .

الرابع : إن الامور الاعتباريه تدور مدار الاعتبار و وجود المعترف ، فلو فقد المعترف أو وجد من دون أن يعتبر ، لانتفى الأمر الاعتبارى ، هذا من جهه . و من جهه اخرى : إن للعقل قدره على تصوّر جميع الفروض .

و على ما ذكر ، فلو فرض انتفاء النظام و المصالح و المفسد النوعيه بعدم وجود العاقل و العقلاء فى العالم ، فإنّ العقل فى ذلك الفرض يدرك حسن العدل و قبح الظلم كما يدرك أن الكلّ أعظم من الجزء ، و بذلك ينكشف أن هاتين القضيتين - أى حسن العدل و قبح الظلم - ليستا من الامور الاعتباريه العقلانيه .

فتلخص : إن الحقّ ما عليه المشهور من الفقهاء و الاصوليين ، من أن حسن العدل و قبح الظلم من ذاتيات العدل و الظلم ، و ليسا معلولين للمصالح و المفسد النوعيه .

### **الثانى : فى الاستدلال بالأخبار لاستحقاق العقاب على القصد**

ذكر فى دراسات فى علم الاصول ، أنه ربما يستدلّ لحرمة التجزى بالروايات الوارده فى ترتب العقاب على قصد السوء و أنه يحاسب عليه ، و هناك روايات اخر دالّه على عدم ترتب العقاب على القصد و أنّ نيه السوء لا تكتب ، فتقع المعارضه بين الطائفتين .

و الشيخ قدّس سرّه جمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على القصد المستتبع للاشتغال ببعض المقدمات و الثانيه على القصد المجرد عن ذلك ، و لكنه لا شاهد عليه ، فيكون جمعاً تبرعياً .

و الصحيح أنّ يجمع بينهما بحمل الطائفة الثانيه على القصد الذى ارتدع الإنسان بنفسه عنه ، و الاولى على ما إذا لم يرتدع حتى إذا شغله شاغل خارجى .

و شاهد على هذا الجمع هو : النبوى المشهور من أنه « إذا التقى المسلمان بسيفهما ، فالقاتل و المقتول فى النار ، قيل : يا رسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟ قال صلّى الله عليه و آله : لأنه أراد قتل صاحبه » (١) .

ص: ١١٠

---

١-١) وسائل الشيعه ١٥ / ١٤٨ ، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو ، رقم : ١ . و فيه اختلاف فى اللفظ .

فإن ظاهر التعليل هو إرادته القتل مع عدم حصول الرادع له عن نفسه ، و أنّ عدم تحقق القتل منه كان لعدم تمكنه على ذلك .

و بعبارة اخرى : حيث إن كلّ روايه تكون نصّاً في موردها ، و مورد النبوى إنما هو قصد القتل مع عدم انقداح رادع له عن نفسه فيكون نسبه مع الطائفة الثانيه من الروايات نسبه الخاص إلى العام فيه تخصص تلك الأخبار ، و تختص بصوره تحقق الرادع له عن نفسه ، فتقلب النسبه بينها و بين الطائفة الاولى من الروايات من العموم من وجه إلى العموم المطلق ، فتخصص الطائفة الاولى بالطائفة الثانيه فيخرج صوره وجود الرادع عن قصد السوء عن الروايات الدالّه على المؤاخذة على القصد و تبقى الصوره الاخرى تحتها ، فالمقام من صغريات مبحث انقلاب النسبه ، و نتعرض له في محلّه .

و كيف كان ، فهذه الروايه تكون شاهده للجمع الذى ذكرناه .

و أما الجمع الذى ذكره الشيخ رحمه الله فلا شاهد عليه .

و لا يخفى أنه لا يحتمل في النبوى أن يكون لإرادته القتل خصوصيه في الحرمة للقطع بعدم الفرق بين القتل و غيره من المعاصى من هذه الجهه ، فتأمل .

و على أى تقدير ، الاستدلال بما يدلّ على المؤاخذة على قصد المعصيه و لو بعد الاشتغال بمقدماتها على حرمة التجرى ، غير صحيح .

أما أولاً : فلأنّ مورد النبوى المتقدم الذى جعلناه شاهداً للجمع و خصصنا به ما دلّ على ثبوت المحاسبه و المؤاخذة على نيه السوء من جهه كونه نصّاً في مورده ، إنما هو إرادته القتل الواقعى و الاشتغال بمقدماته و عدم ارتداعه عنه بنفسه ، و لا ربط له بالحرام الخيالى أى ما يعتقد حراماً .

و ثانياً : لو سلمنا أن مورده أعم من ذلك و من قصد الإتيان بما قطع بحرمة ، فليس فى الروايات ما يدل على حرمة ذلك القصد ، بل غاية ما فيها إنه يحاسب عليه أو يعاقب ، و هذا التعبير لا يدل على أزيد مما كان العقل مستقلاً به من استحقاق المتجرى للعقاب ، و لا يستفاد منها الحرمة المولويه (١) .

أقول

أولاً : لقد اعتمد على النبوى ، و جعله شاهداً للجمع بين الأخبار .

و ثانياً : إنه لم يناقش فى الأخبار الدالّة على الاستحقاق سنداً ، و لذا سلّم بالتعارض و جمع بين الطرفين بشهادة النبوى .

و لكن فى مصباح الاصول ، بعد الإشارة إلى اختلاف الأخبار و ذكر النبوى :

لكنّ التحقيق عدم صحّحه الاستدلال بالروايات الدالّة على ترتّب العقاب على قصد المعصية لحرمة التجزى ، مع قطع النظر عن ابتلائها بالمعارض ، لوجه :

الأول : إنها قاصره من حيث السند ، فإننا راجعناها بتمامها ، و رأينا أنّ ما يدل على المقصود ضعيف السند كالنبوى المذكور ، و ما هو تام سنداً قاصر من حيث الدلالة ، راجع الوسائل : أبواب مقدّمه العبادات ... (٢) .

فبين التقريرين بونٌ بعيد !! و ما جاء فى الدراسات هو المتقن كما سيظهر .

و ثالثاً : ما ذكره من وجه الجمع ، يرد عليه :

١ - إنّ مسأله انقلاب النسبه محلّ بحث بين الأعلام .

ص: ١١٢

١-١) دراسات فى علم الاصول ٣ / ٣٧ - ٣٩ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٢٩ .



٢ - إنّ دعوى اختصاص النبويّ بما إذا لم يرتدع عن قصد القتل ، ليكون شاهداً للجمع ، دعوى بلا- دليل ، نعم ، هو القدر المتيقّن ، لكن الأخذ به مقام الجمع أوّل الكلام .

و رابعاً : إنّ في الروايات ما هو معتبر سنداً ، فقد روى الشيخ الكليني عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل ، عن أحدهما عليهما السلام قال :

« إنّ الله تعالى قال لآدم : يا آدم ، جعلت لك أنّ من همّ من ذريّتك بسئته لم تكتب عليه ... » (١) .

فإن لسانه لسان الامتنان ، و لو لا وجود المقتضى للعقوبه لما كان للامتنان وجه .

فالتحقيق : صحّحه الاستدلال بالأخبار ، لكنّ مقتضى الجمع هو عدم فعلية العقاب منه منه الله الجواد الكريم .

### الثالث : في كلام صاحب الفصول

#### إشاره

إنّ لصاحب الفصول (٢) نظريه في باب التجريّ تعرّض لها الشيخ وغيره ، و تتلخّص في نقطتين :

الأولى : إن قبح التجريّ ليس ذاتياً بل يختلف بالوجوه و الاعتبار ، فمن اشتبه عليه مؤمن و روع عالم بكافر واجب القتل ، فحسب أنه ذلك الكافر و تجرّى بترك قتله ، فإنه لا يستحقّ الدم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع و إنّ

ص: ١١٣

١- ١) وسائل الشيعه ١ / ٥٢ ، الباب ٦ من أبواب مقدّمه العبادات ، رقم : ٨ .

٢- ٢) الفصول الغرويه ، مبحث الاجتهاد و التقليد : ٤٣١ .

كان معذوراً لو فعل . و أظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي ، فتجرى و لم يقتله .

قال :

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له ، فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو ، فتجرى و لم يقتله ، أن المولى إذا أطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري ، بل يرضى به و إن كان معذوراً لو فعل .

قال :

و من هنا يظهر أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعيه أشد منه في مباحاتها ، و هو فيها أشد منه في مندوباتها ، و يختلف باختلافها ضعفاً و شدة كالمكروهات ... .

### إشكال الشيخ على النقطة الاولى

و قد أورد عليه الشيخ (1) :

أولاً : بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً ، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً ، سواء كان لنفس الفعل أو لكشفه عن كونه جريئاً كالظلم بل هو قسم من الظلم . فيمتنع عروض الصفه المحسنة له . و في مقابله الانقياد لله سبحانه ، فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه .

و حاصله : إن التجري عله تامه للقبح كالظلم ، و كيف يمكن أن يكون كالظلم أو ظلماً حقيقه و لا يكون قبيحاً ، و لا يستحق عليه العقاب ؟

ص: ١١٤

أقول :

ولا- يرد عليه ما ذكره المحقق العراقي (١) من أنه يمكن أن يجاب عنه بإمكان أهميه مصلحه الواقع بالنسبه إلى مفسده التجري في نظر المولى ، بنحو يمنع عن تأثير التجري في المبعوضيه الفعلية .

وجه عدم الورد : إن الكلام في الحسن و القبح لا في المصالح و المفسد ، ففي باب الحسن و القبح تارة : يكون الموضوع اقتضائياً كالصدق و الكذب ، و اخرى : يكون علّة تامّة كالعدل و الظلم ، فلو كان العنوان قبيحاً بالذات فلا يزول قبحه بترتب مصلحه عليه ، إلّا إذا ارتفع الموضوع و تغير ، فإذا كان التجري قبيحاً ذاتاً فمع حفظ قبحه لا يكون طاعه للمولى و لا يتّصف بالحسن .

هذا مراد الشيخ و هو متين .

نعم ، قد يقع التزاحم في المصالح و المفسد ، و يكون أحد الطرفين أهم من الآخر فيتقدّم و يكون هو المؤثر كما ذكر المحقق العراقي ، لكنه بحث آخر لا ربط له بما نحن فيه .

هذا في الجواب الأول .

و أجاب الشيخ عن كلام الفصول ثانياً فقال :

لو سلّمنا عدم كونه علّة تامّة للقبح كالظلم ، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب ، و ليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها و لا قبحها . و حينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها

ص: ١١٥

١-١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٩ .

قبحه ، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي .

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أن مؤمن في المثل الذي ذكره - كفعله - ليس من الامور التي تتصف بحسن أو قبح ، للجهل بكونه قتل مؤمن ، و لذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً ، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح ، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضى القبح ، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره ، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن . (١)

و حاصل الكلام :

إن الأحكام العقلية تفارق الأحكام الشرعية ، من حيث أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات ، فالواجب واجب سواء احرز أو لا ، و كذا الحرام ، بخلاف الأحكام العقلية ، فإن الإحراز دخيل فيها ، فلولا الإحراز و الالتفات لم يتحقق موضوع الحكم العقلي ، فلا بد من الالتفات و القصد حتى يتحقق ، وعليه ، فإن المحبوبيه الواقعيه للفعل إما تقع مورداً للالتفات و إما لا تقع ، فعلى الأول يرتفع القبح الاقتضائي للتجري ، و أما على الثاني فلا ، بل الفعل باقٍ على قبحه و لا ينقلب حسناً ، لما تقدم من اعتبار الالتفات في حكم العقل بالحسن و القبح ، و إذا لم يتصف الفعل بالحسن لم يصلح للمانعيه عن اقتضاء التجري للقبح .

و هذا مراد الشيخ قدس سره و هو متين كذلك ... .

ص: ١١٤

و على هذا ، فإن إشكال المحقق العراقي : بأن غفله المكلف عن مصلحه الواقع إنما تمنع عن تأثيرها في المصلحه بحسب نظره الذى به قوام حكم عقله بالقبح ، و إلا فبالنسبه إلى نظر المولى العالم بالواقع و الملتفت إلى الجهتين ، فلا تمنع غفله المكلف عن تأثير المصلحه التى هى أهم في نظره في المحبوبيه الفعلية المانعه عن تأثير التجري في المبعوضيه الفعلية و الحرمة ... (١).

غير وارد على الشيخ ، لأنّ كلام الشيخ غير ناظر إلى المصالح و المفاسد ، بل كلامه هو أنّ القبح المضاف إلى التجري بنحو الاقتضاء - على فرض التنزل - إنما يرتفع بالحسن ، و هو إنما يتحقق في صورته الالتفات و القصد من الفاعل ، و المفروض انتفاؤهما ، فلا حسن حتى يزاحم القبح ... .

هذا كلام الشيخ ، و لا يرد عليه ما ذكره العراقي .

### إشكال المحقق العراقي

ثم إن المحقق العراقي - بعد أن أشكل على الشيخ بما عرفت - قال في الإشكال على الفصول :

فالأولى هو الإشكال عليه بما ذكرنا من منع المزاحمه بين تلك الجهات بعد تعدد الموضوع لها و طوليتها (٢) .

و حاصل كلامه :

إن التزاحم إنما يكون في حال اجتماع الملاكين ، أى ملاك الحسن و ملاك القبح في الشيء الواحد ، لكنّ الاجتماع هنا محال ، لأنّ موضوع المحبوبيه و ما

ص: ١١٧

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٣٩ .

٢-٢) المصدر نفسه .

تقوم به المصلحه هو الفعل فى مرتبه قبل الإراده ، و موضوع المفسده هو الفعل فى مرتبه الإراده ، و إذا كانا فى مرتبتين لم تتحقق المبعوضيه و المحبوبيه فى الشئ الواحد .

إلما أنّ التحقيق هو أنّ الحبّ و البغض لا- يقومان بالصّور النفسية بما هي موجودات ذهنية ، بل هما قائمان بالصّور المرئية فى الخارج ، لأنّ المصالح و المفسدات التى هي مناشئ الحب و البغض قائمه بالموجودات الخارجيه ، فكان الأمر دائراً مدار وحده الوجود و تعدده خارجاً ، لا وحده المرتبه و تعددها .

## النقطه الثانيه

فى كلام الفصول :

إن التجري إذا صادف المعصيه الواقعيه تداخل عقابهما .

## إشكال الشيخ على النقطه الثانيه

قال الشيخ :

و لم يعلم معنى محصّل لهذا الكلام ، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً فى استحقاق العقاب ، لا وجه للتداخل إن اريد به وحده العقاب ، فإنه ترجيح بلا مرجح ، و سيجىء فى الروايه : « إن على الراضى إثماً و على الداخلى إثمين » . و إن اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري ، فهذا ليس تداخلاً ، لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح ، يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما . (١)

و حاصل ذلك : الإشكال عليه عقلاً و نقلاً .

أمّا عقلاً ، فلأنه ترجيح بلا مرجح .

ص: ١١٨

و أما نقلاً فللخبر: «الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم، و على كلّ داخل فى باطل اثمان: إثم العمل به و إثم الرضا به» (١).

و إن اريد به عقاب زائد على عقاب التجري كان من قبيل اجتماع عنوان الهاشمى و العالم فى الشخص الواحد المأمور بإكرامه، فإنه إكرام واحد مؤكّد.

و تلخص:

أن الشيخ يرى اجتماع التجري و المعصيه، و ينكر تداخل العقابين.

### إشكال صاحب الكفايه

و يرى صاحب الكفايه: إن مقتضى القاعده هو النظر فى تعدّد ملاك استحقاق العقاب فى مورد التجري و وحدته، و قد تقدّم أن الملاك هو هتك المولى. فإن كان فى صورته مصادفه الواقع هتكان، وقع البحث فى تداخل العقوبتين و عدمه، أما إذا كان هتك واحد فلا موضوع للبحث... لكنّ وحده العقاب تكشف عن وحده ملاك الاستحقاق (٢).

### إشكال الميرزا

لكنّ الميرزا (٣) يرى أنّ البحث عن تداخل العقابين و تعدّدهما فرغ للبحث عن إمكان الاتحاد بين التجري و المعصيه، لكنّ التجري نقيض المعصيه، فوقوعه فى موردها غير ممكن و لا يجتمعان، فلا تصل النوبه إلى البحث عن تداخل العقابين و عدمه.

ص: ١١٩

١-١) وسائل الشيعه ١٦ / ١٤١، الباب ٥ من أبواب الأمر و النهي، رقم: ١٢.

٢-٢) كفايه الاصول: ٢٦٢.

٣-٣) أجود التقريرات ٣ / ٦٥.

إلّا أنّ المحقق العراقي (١) اعترض على الميرزا بإمكان الاجتماع في بعض الموارد ، كما لو ترك مقدّمه الواجب من باب التجري و أدى ذلك إلى ترك الواجب ، فقد استحق العقاب على ترك المقدّمه و على المعصيه بترك الواجب ، فاجتمع العقابان ... .

و كذا في مقدّمه الحرام ، فلو ارتكب المقدّمه من باب التجري و فعل ذا المقدمه الحرام ، فقد استحق العقابين .

و أمّا المورد الذي ذكره الميرزا للاجتماع ، و هو ما إذا تيقّن بخمريّه المائع و شربه و ظهر أنه ماء مغصوب ، حيث أنه مع يقينه بالخمريّه يحصل له اليقين بالحرمة ، فإذا خالف فقد ارتكب الحرام من جهه التجري و من جهه الغصب ، لأنه قد تصرف في مال الغير إذ شرب الماء ، فاجتمع التجري و المعصيه .

فقد أشكل عليه العراقي بما حاصله : إن العلم بجنس الالتزام منجز لنوع الإلزام ، لكن لا علم بالجنس في المثال ، بل هو علم بنوع الإلزام - و هو العلم بالحرمة الخمريه - و هو لا ينجز الحرمة من جهه الغصبيه ، لأن العلم بنوع لا ينجز العلم بنوع آخر .

#### رأى السيد الأستاذ

و ذهب السيد الأستاذ قدس سرّه إلى القول بالتداخل في سبب العقاب ، و قد ذكر لذلك ثلاثه مقدمات :

ص: ١٢٠



الأولى : إنه لا إشكال في كون التجري من أوصاف و عناوين التصدي و العزم .

و الثانية : إنه لا إشكال في كون العقاب و الثواب في مورد المعصية و الطاعة على نفس ما به المخالفه و ما به الموافقه ، فيعاقبه و يؤتبه على عدم سفره لو أمره بالسفر و لم يسافر ، كما يشكره على سفره لو سافر .

و الثالثة : إنه لا إشكال في عدم تعدد العقاب و الثواب في مورد المعصية و الإطاعة ، إذ المرجع هو الارتكاز العقلائي في هذا الباب ، و هو قاض بما ذكرناه ، إذ لا نرى أن السيد يعاقب العبد عقابين إذا خالف أمره أو نهيه و يشبه ثوابين إذا وافق أحدهما ، ثواب على قصد الطاعة و ثواب على نفس الطاعة .

قال : فنستكشف من مجموع ذلك أن التجري إنما يكون سبباً و موضوعاً للعقاب على تقدير عدم المصادفه ، و إلا فهو يندك في المعصية الحقيقيه و يكون التأثير لها لا له .

قال : و لعل هذا مراد الفصول (١) .

أقول :

و ما أفاده رحمه الله غير واضح .

فإن المفروض أن للقصد أثراً ، و ليس تمام الأثر للفعل كما أفاد في المقدمه الثانيه ، و حينئذٍ ، يقع البحث في التداخل و عدمه ، و موضوع البحث عن ذلك هو صورته المصادفه للواقع ، فلا يقاس ما ذكره في المقدمه الثالثه .

ص: ١٢١

بل إنَّ كلامه لا- يخلو من تهافت ، لأنه إنَّ لم يكن للتجربى أثر أصلاً ، فما معنى الاندكاك فى المعصية الحقيقىة و أنه يكون التأثير لها لا له ؟

□  
و لعلَّ السَّهو من المقرَّر ، و الله العالم .

### الرأى المختار

و قد وافق الشيخ الاستاذ على ما ذكره المحقق العراقى فى الردِّ على الميرزا ، و اختار نظر صاحب الكفايه فى البحث ، و أنَّ العرف يرى وحده الهتك فى موارد الاجتماع المذكوره ، فهم لا يرون التعدد بين المقدمه و ذى المقدمه .

إلَّا أن يقال بأنَّ البحث عقلى و لا مجال فيه لمراجعه أهل العرف ، و وجود المقدمه غير وجود ذى المقدمه عقلاً ، و العقل هو المرجع لمعرفة الوحده و التعدد ... فاستحقاق العقابين على القاعده ، إلَّا أنَّ الضروره قائمه على عدم التعدد . فتدبّر .

### الرابع : فى ما أفاده السيد المجدد الشيرازى

#### اشاره

قد استدلل السيد المجدد الشيرازى قدس سره لاستحقاق المتجربى العقاب ، بنفس ملاك استحقاق العاصى للعقاب ، بوجه يتركب من امور أربه ، و هذا ملخص ما حكى (١) عنه :

### الأمر الأول

إنَّ وظيفه المولى هو جعل الحكم و إيصاله إلى المكلف بالطرق المتعارفه كإرسال الرسل ، فهو يرسل الرسول و يأمره بأن يبلغ الحكم إلى وصيّه و هو يبلغه

ص: ١٢٢

إلى أصحابه و تلامذته ، و هكذا حتى يصل إلى عموم المكلفين ، فإذا وصل إليهم تحقق البعث . و حينئذٍ ، يحكم العقل بوجوب الانبعاث و الامتثال .

و الحكم العقلي بوجوب امتثال الحكم الشرعي و الانبعاث عنه ، حكم استقلالي يستحيل وجود حكم شرعي و بعث مولوى فى مورده ، لأن مرتبه البعث مقدّمه على مرتبه الانبعاث تقدّم العله على المعلول ، فلو وجد بعث فى مرتبه انقلب المعلول عله و هو خلف ، فالحاكم بوجوب الإطاعه للمولى و حرمة المعصيه له هو العقل لا- المولى ، و هو وجوب ذاتى ينتهى إليه وجوب كلّ واجب ، كما أنّ طريقته القطع كانت ذاتيه و إليها تنتهى طريقته كلّ طريق .

هذا ، و لو كان وجوب الطاعه و حرمة المعصيه حكماً مجعولاً- من المولى ، لا- ذاتياً من العقل ، لما وجب امتثال حكم من الأحكام الإلهيه ، ضروره أن وجوب الانبعاث عنها لو كان مجعولاً غير ذاتى ، كان وجوب الانبعاث عن هذا الوجوب محتاجاً إلى جعل آخر ، و هكذا . فيدور أو يتسلسل . و هذا بخلاف ما إذا كان غير مجعول و كان ذاتياً ، فيكون وجوب كلّ واجب شرعى بعد وصوله إلى المكلف داخلاً فى هذه الكبرى العقلية و تجب إطاعته بحكم العقل .

## الأمر الثانى

إنّ الأحكام العقلية على قسمين ، فالحكم العقلي بحسن الطاعه و قبح المعصيه فى مرتبه المعلول للحكم الشرعى ، لأنّه حكم بالانبعاث عن الحكم الشرعى المتقدّم عليه ، كما تقدّم . فهذا قسم .

و القسم الآخر من الأحكام العقلية : ما هو فى مرتبه العله - و هو بقيه الأحكام العقلية عدا الحكم بحسن الطاعه و قبح المعصيه - كحكمه بقبح التشريع و قبح

التصرّف في مال الغير و نحوهما ، فإنّ حكم العقل بقبح التشريع و قبح التصرف في مال الغير ، يكون - بضميمه قاعده الملازمه - مثبّتاً للحكم الشرعي ، فيكون في مرتبه العله للحكم الشرعي بحرمه التشريع و بحرمه التصرف في مال الغير .

و بين القسمين فرق من جهه اخرى أيضاً هي : أن الحكم العقلي بوجوب الطاعه و الانبعاث يدور مدار وصول الحكم الشرعي كما تقدّم ، بخلاف الأحكام العقلية الاخرى كحرمه التشريع ، فالتشريع حرامٌ و لو ظناً أو مع الشك ، فإنّ قبح التشريع إنما هو لكونه تصرفاً في سلطان المولى بغير إذنه ، و هو مشترك بين موارد العلم و الظن و الشك ... فالحرمه ثابتة ، أمّا في باب الإطاعه و المعصيه ، فإنّه مع الشك لا حرمه ، بل المرجع قاعده قبح العقاب بلا بيان .

### الأمر الثالث

إنّ العلم المعتبر في حكم العقل بوجوب الانبعاث ، أي و جوب الطاعه و حرمه المعصيه ، لا- بدّ و أنّ يكون تمام الموضوع ، صادف الواقع أو لا ، ضروره أنه لو كان موضوعه خصوص العلم المصادف للواقع ، لكان إحراز المصادفه التي هي الجزء الآخر للموضوع لازماً في حكمه بوجوب الانبعاث ، وعليه ، فلا يجب امتثال التكليف الواصل من قبل المولى أصلاً ، لأنّ كلّ تكليفٍ واصل فيحتمل كونه مخالفاً للواقع ، و هذا يستلزم أنّ لا يحكم العقل بالانبعاث أصلاً ... فالموضوع للحكم العقلي ليس إلّا العلم و الإحراز .

### الأمر الرابع

إنّ الملا-ك لاستحقاق العقاب على المعصيه ، إمّا هو القبح الفعلي و إمّا هو القبح الفاعلي . فإنّ كان الملا-ك هو الأول ، لزم ثبوت الاستحقاق في موارد الحرمه

الواقعيّ مع عدم العلم و الإحراز . فالملاك هو الثاني ، أى القبح الفاعلى ، و إذا كان الملاك للاستحقاق فى المعصيه هو القبح الفاعلى ، فإنّ هذا الملاك موجود فى موارد التجزى كذلك .

فثبت استحقاق العقاب فى مورد التجزى بنفس ملاك استحقاقه فى مورد المعصيه .

### إشكال الميرزا النائينى

قال الميرزا :

و لا يخفى عليك أنّ لازم هذه المقدمات و إنّ كان هو استحقاق المتجرى للعقاب بملاك استحقاق العاصى له ، إلّا أنّ المقدمه الثالثه و الرابعه منها محلّ نظر بل منع .

قال :

أمّا المقدمه الثالثه ، فلأنّ العلم و انكشاف الواقع و إنّ كان هو الموضوع فى هذا الحكم العقلى - كما عرفت فى المقدمه الثانيه - إلّا أنه غير متحقّق فى باب التجزى ، و المتحقّق فى مورده هو الجهل المركّب ، و أنّى لهم بإثبات سرايه أحكام العلم للجهل .

و بالجمله ، إنّ ما يقتضيه وظيفه العبوديّة هو لزوم انبعاث العبد عن البعث الواصل إليه ، و أمّا لزوم انبعاثه عن البعث التخيلى ، فلا يحكم به العقل أصلاً ، لعدم كون ترك هذا الانبعاث ظلماً للمولى . و الحاصل : إن حكم العقل بوجوب الطاعه و حرمه المعصيه ، إنما هو بملاك العبوديّة و المولويّه ، و هذا الملاك غير متحقّق فى موارد التجزى قطعاً .

ص: ١٢٥

قال :

و أما المقدمه الرابعه ، فلأن ملاك استحقاق العقاب و إن لم يكن هو القبح الفعلى كما أفاده ، إلا أنّ ذلك لا يستلزم كون القبح الفاعلى الموجود فى صورته التجرى ملاكاً له أيضاً .

بيان ذلك : إن القبح الفاعلى المتحقّق فى فرض العصيان ليس أمراً مغايراً للقبح الفعلى الواصل إلى المكلف ، بل نفس القبح الفعلى - بعد فرض علم المكلف به - يوجب اتّصاف الفعل بالقبح الفعلى ، وهذا هو الملاك فى استحقاق العقاب . و أما القبح الفاعلى الموجود فى التجرى فهو مغاير لهذا المعنى من القبح الفاعلى ، و إنما هو مجرد كشف الفعل عن سوء السريه و شقاء الفاعل ، و أين ذلك من القبح الفاعلى الموجود فى فرض العصيان ؟ (١)

### جواب الاستاذ عن الإشكال

و قد أجب الاستاذ عن كلا الإشكاليين :

أما ما ذكره فى المقدمه الثالثه .

ففيه : إن محضّيل كلام الميرزا الكبير هو أنّه إن لم يكن العلم تمام الموضوع لاستحقاق العقاب ، فإنه لا- محاله يكون جزء الموضوع له ، و يكون الجزء الآخر هو المصادفه للواقع ، لكنّ المصادفه له لا- تحصل دائماً ، و لازم ذلك أنّ لا يحكم العقل بالانبعاث أصلاً ، و هذا خلف ، فالعلم تمام الموضوع للاستحقاق . و كأنّ المحقق النائنى قد غفل عن هذه النكته .

ص: ١٢٤

و أمّا ما ذكره في المقدّمه الرابعه .

ففيه : لقد ذكر الميرزا الكبير مستشكلاً قول الشيخ الأعمش : « و أمّا بناء العقلاء ، فلو سلّم ... كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله ... » أنا سلّمنا ذمهم للعبد في المقيس عليه أيضاً ، و لأنه لأجل انكشاف سوء سريرته ، لكن اختصاص الذم في المقيس بتلك الجبهه ممنوع ، بل المتجرى مذموم من تلك الجبهه و من جهه كون فعله هتكاً لحرمة السيد أيضاً ، فهو مذموم على سوء سريرته و على هتكه المتّحد مع الفعل المتجرى به ، فالمذمّه على الفعل و الفاعل كليهما (١) .

و حاصل كلامه : إن القبح الموجود في التجري هو من جهتين .

إحدهما : القبح الفاعلي الناشئ من خبث الباطن و سوء السريره .

و الاخرى : القبح الفاعلي الناشئ من قبح الفعل الصادر المنطبق عليه عنوان الهتك للمولى و إن لم يكن معصية له .

فظهر : عدم تماميه إشكال الميرزا النائيني ، و أنّ الحق استحقاق العقاب كما تقدّم سابقاً ، خلافاً للشيخ و الميرزا النائيني .

ص: ١٢٧

---

(١-١) تقرير بحث المجدد الشيرازي : ٢٨٧ / ٣ .

بقى الكلام فى ثمره البحث ، و هى تظهر فى الفتوى ، فإنه بناءً على حرمة التجزى قصداً أو قصداً و فعلاً ، يفتى بالحرمة ، و بناءً على عدمها لا يفتى .

و ذكر المحقق العراقى أنه تظهر الثمره فيما لو قامت الأماره على حرمة عملٍ و لكننا نحتمل مطلوبيته عند المولى - لوضوح عدم المنافاه بين وجود هذا الاحتمال الوجدانى و قيام الأماره على الحرمة - فعلى القول بقبح الفعل المتجزى به و استحقاق العقاب عليه لم يكن الإتيان بالعمل برجاء المطلوبه ، لأنّ القبيح غير صالح للمقرئيه ، أما على القول بعدم القبح - كما عليه الشيخ و صاحب الكفايه - فيجوز ، فلو انكشف الخلاف و ظهر عدم اعتبار الإماره ، وقع العمل صحيحاً و مسقطاً للأمر .

و فيه : إنه يعتبر فى عباديه العمل قابليته لأنّ يصدر مقرباً ، و تمسّى قصد القربه به و لو رجاءً ... و مع وجود الأماره المعتبره على الحرمة ، لا يكون العمل صالحاً للمقرئيه إلى المولى ، لأنها تفيد المبعوضيه عنده ، و المبعوض كيف يكون مقرباً ؟

□  
هذا تمام الكلام فى التجزى ، و الحمد لله .







القطع - كما عبّر صاحب الكفايه : يكشف عن متعلّقه تمام الانكشاف (١) - فهو كالنور ، و هو أقوى الحجج على الأحكام الشرعيّه ، و قد تقدم الكلام على حجّيته ، ثم ذكرنا أنه تارة يكون مطابقاً للواقع و اخرى مخالفاً له ، فتعرضنا لمسأله التجزّي بهذه المناسبه .

## القطع الطريقي و الموضوعي

### اشاره

و ينقسم القطع إلى الموضوعي و الطريقي ، و يترتب على ذلك البحث عن قيام الطرق و الأمارات و الاصول مقام القطع و عدم قيامها ، و في صورته القيام ، فأى قسم ؟

القطع الطريقي ، هو القطع الذي ليس له إلّا جهه الطريقيّه إلى الواقع و حيثيه إراءه الواقع ، من دون دخلٍ له في أمرٍ واقعي أو اعتباري ، فإذا قطع بالخمير ، لا يكون لقطعه أثر لا في خميره الخمر و لا في حرمة .

و القطع الموضوعي ، هو القطع الذي يكون - بالإضافة إلى ما ذكر - مورد أخذ الشارع في حكمه أو موضوع حكمه ، كأن يجعل القطع باجتهاد زيد موضوعاً لجواز تقليده ، و بعدالته موضوعاً لجواز الصلاه خلفه ... و هكذا .

ص: ١٣١

و أفاد الشيخ (١) وجود ثلاثة فروق بين القسمين :

الأول : إن القطع الموضوعى يقع وسطاً في الثبوت ، و الطريقي لا- يكون كذلك . أى: لو لا- القطع بعداله زيد مثلاً لم يترتب جواز الصلاه خلفه ، أما الطريقي ، فلا يقع واسطه في ثبوت الخمر و لا حرمة ، كما تقدم .

و الثانى : إنه لا- يفرق بين أسباب حصول القطع الطريقي و خصوصياته و متعلقاته ، أمّا الموضوعى فيتبع نظر المولى و كيفيه أخذه القطع موضوعاً لحكمه .

فتارةً : يرتب الحكم على الموضوع على نحو الإطلاق فيكون كالطريقي ، مثل موضوعيه القطع لوجوب الإطاعه و استحقاق المؤاخذه على المخالفه فى نظر العقل ، فهو قطع موضوعى عند العقل ، و لا- دخل لخصوصيه من الخصوصيات فى كونه موضوعاً لهذا الحكم العقلى .

و اخرى : يكون للخصوصيه دخل ، كأن يقول : إن كان الحكم الذى قطع به المجتهد مستنبطاً من الكتاب و السنه ، فتقليده فيه جائز ، فقد أخذت خصوصيه « من الكتاب و السنه » فى القطع الموضوعى .

و الثالث : إن القطع الطريقي تقوم جميع الأمارات - بأدله اعتبارها - مقامه ، و أمّا الموضوعى ، ففيه تفصيل ، فهى تقوم مقامه إن كان بنحو الكاشفيه ، أمّا إن كان بنحو الصفتيه فلا .

و من هنا ظهر انقسام الموضوعى إلى قسمين ، و سيأتى توضيحه .

و هذا ملخص كلام الشيخ قدس سره .

ص: ١٣٢

ثم إنَّ القطع الذى اخذ فى الموضوع ، يقبل أنواعاً من الأخذ و المدخليه فى الحكم ، فتارةً : يكون كلّ الدخل للقطع و لا أثر للواقع أصلاً ، و اخرى : يكون للواقع دخل أيضاً ، و القطع إقبياً جزء أو قيد . مثال الأول : أن يكون الحكم مترتباً على محرز الخمرية ، فالإحراز هو الموضوع فقط . و مثال الثانى : أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المحرز ، فإلحراز جزء من الدخل ، و مثال الثالث : أن يكون الحكم مترتباً على الخمر المقيّد بالإحراز .

و إذا كان للقطع تمام الموضوعية و الدخل ، فإنَّ الحكم يترتب و إنَّ كان جهلاً مركباً ، و إلّا كان للمطابق الخارجى مدخليه ، جزءاً أو قيداً كما فى المثالين .

و إذا تعلّق القطع بالموضوع ، أمكن أخذه فى موضوع حكمٍ آخر ، كأن يقول : إذا قطعت بالخمرية و جب عليك التصدّق بكذا . و أمّا إذا تعلّق بحكمٍ ، فهل يمكن أخذه موضوعاً لحكمٍ آخر ؟ فيه تفصيل :

إنَّ كان الحكم الآخر مماثلاً لهذا الحكم - كأن يكون القطع بحرمة الخمر مأخوذاً فى موضوع حكمٍ آخر مثله - أو يكون القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوبها بوجوب آخر ، فلا يمكن ، للزوم اجتماع المثليين .

و إن كان ضدّاً ، فكذلك ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة . للزوم اجتماع الضدّين .

و إنَّ كان مخالفاً له ، فلا مانع ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصلاة و جب عليك التصدّق بكذا . فإنه لا مماثله و لا تضاد بين و جوب التصدّق و وجوب الصلاة ، بل هما متغايران .

## أقسام القطع الموضوعى فى الكفايه

و قد جعل صاحب الكفايه (١) القطع الموضوعى على أربعة أقسام ، فذكر أنه :

تارةً : يكون تمام الموضوع . و اخرى : بنحو يكون جزءه أو قيده . و فى كلٍّ منهما يؤخذ طوراً : بما هو كاشف و حاك عن متعلّقه ، و آخر : بما هو صفه خاصّه للقاطع أو المقطوع به .

ثم شرع فى بيان انقسام القطع الموضوعى إلى الكشفى و الوصفى ، فقال :

و ذلك ، لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه - و لذا كان العلم نوراً لنفسه و نوراً لغيره - صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصّه و حاله مخصوصه ، بإلغاء جهه كشفه أو اعتبار خصوصيه اخرى فيه معها ، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه . فيكون أقسامه أربعة .

فكانت الأقسام عنده أربعة ، لأنه جعل حاله كونه ( جزءه أو قيده ) واحداً .

## أقسام القطع الموضوعى فى الدرر

و قال المحقق الحائرى :

اعلم أن القطع المأخوذ فى الموضوع يتصوّر على أقسام :

أحدها : أن يكون تمام الموضوع للحكم .

و الثانى : أن يكون جزءاً للموضوع ، بمعنى أن الموضوع المتعلّق للحكم هو الشئ مع كونه مقطوعاً به .

و على أىّ حالٍ .

ص: ١٣٤

إمّا أن يكون القطع المأخوذ في الموضوع ملحوظاً على أنه صفة خاصّه .

و إمّا أن يكون ملحوظاً على أنه طريق إلى متعلّقه .

و المراد من كونه ملحوظاً على أنه صفة خاصّه ، ملاحظته من حيث أنه كشف تام ، و من كونه ملحوظاً على أنه طريق ملاحظته من حيث أنه أحد مصاديق الطريق المعبر ، و بعبارة اخرى : ملاحظه الجامع بين القطع و سائر الطرق المعبره .

فعلى هذا ، يصح أن يقال في الثمره بينهما :

إنه على الأوّل لا تقوم سائر الأمارات و الاصول مقامه بواسطه الأدلّه العامه لحجيتها ، أمّا غير الاستصحاب من الاصول ، فواضح ، و أمّا الاستصحاب و سائر الأمارات المعبره ، فلأنها بواسطه أدلّه اعتبارها توجب إثبات الواقع تعبداً ، و لا يكفي مجرد الواقع فيما نحن فيه ، لأن للقطع بمعنى الكشف التام دخلاً في الحكم ، إمّا لكونه تمام الملاك ، و إمّا لكونه ممّا يتم به الموضوع .

و على الثانى ، فقيام الأمارات المعبره و كذا مثل الاستصحاب لكونه ناظراً إلى الواقع فى الجمله مقامه ، مما لا مانع منه ... (1) .

و ما ذكره يختلف عمّا تقدّم اختلافاً بسيطاً .

و على الجمله ، فقد أوضح صاحب الكفايه معنى القطع الموضوعى الكشفى و القطع الموضوعى الصفئى أى الوصفى ، لأن القطع من الصفات القائمه بالنفس كسائر الصفات من الشجاعه و الجود و غيرهما ، لكنه صفة ذات تعلّق و إضافه ، و الصفات ذات التعلّق منها ما فيه جهه الكشف أيضاً كالقطع ، و منها ما ليس فيه جهه الكشف كالشوق مثلاً ... فالقطع صفة ذات تعلّق و لها جهه

ص: ١٣٥

الكاشفيته ، و هذه الكاشفيه ذاتيه - بخلاف كاشفيه الظنّ فإنها ليست بالذات - و كاشفيته تامه في أعلى المراتب بحيث لا يحتمل الخلاف في القطع ، خلافاً لصاحب الدرر ، إذ تصوّر القطع بلا كاشفيته تامه .

و هذا القطع قد لا يؤخذ في لسان الخطاب أصلاً ، فهو القطع الطريقي ، و قد يؤخذ ، فهو القطع الموضوعي ، و قد تقدّم ذكر أقسامه ... .

فكان مجموع أقسام القطع - بناءً على جعل الموضوعي المأخوذ جزءاً أو قيماً قسماً واحداً - خمساً أقسام .

### رأى الميرزا و الكلام حوله

و لكن الميرزا قدّس سرّه أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على نحو الطريقيه ، فالأقسام عنده ثلاثه ، فقد جاء في تقرير بحثه :

نعم ، في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكال ، بل الظاهر أنه لا يمكن ، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه ، و أخذه على وجه الطريقيه يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ... و لحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع . فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلّا بأخذه على وجه الصفتيه . (١)

و قد استفيد من هذا الكلام أن المحذور في نظره اجتماع اللّحاظين الاستقلالي و الآلي في الشيء الواحد ، و هو محال .

فأجاب عنه المحقق العراقي (٢) بما حاصله :

ص: ١٣٦

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١١ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ١٥ .



النقض بما إذا أخذ القطع بعدالة زيد موضوعاً لجواز الاقتداء به ، و باجتهاده موضوعاً لجواز تقليده كما تقدم ، فإن هذا الأخذ إنما هو على نحو الكاشفيه لا الصفثيه .

و أمّا حلماً ، فإنّ الشيء الواحد الذى لا- يجتمع فيه اللّحاطان هو المصداق الخارجى ، و أما مفهوم القطع ، فلا مانع من أخذه موضوعاً لحكمٍ مع كاشفئته عن الواقع .

أقول :

و هذا الجواب صحيح إن كان مراد الميرزا ما ذكر ، لكنّ الظاهر من كلامه أنّ المحذور ليس اجتماع اللّحاطين ، و إنما هو أن أخذ القطع بنحو الكاشفيه يستلزم ثبوت الواقع ، و أخذه موضوعاً على نحو تمام الموضوع يستلزم سقوطه ، فاجتمع الثبوت و السقوط بالنسبه إلى الواقع ، و هذا هو الذى فهمه سيدنا الاستاذ قدس سرّه إذ قال :

أنكر المحقّق النائنى أخذ القطع تمام الموضوع بنحو الطريقيه ، فذهب إلى أنه لا بدّ أن يكون مأخوذاً جزء الموضوع ، فالأقسام لديه ثلاثه ، و علل ذلك بأن النظر الاستقلالى فى القطع الطريقي يتعلّق بمتعلقه و بالواقع المنكشف به و بذى الطريق ، أما القطع فهو مغفول عنه و ملحوظ مرآه للغير شأن كلّ كاشف و طريق ، و أخذه فى تمام الموضوع يلازم غض النظر عن الواقع و ملاحظته القطع مستقلاً و هذا خلف .

ثم أجاب عن ذلك بقوله :

و لكن هذا التعليل عليل ، و هو ناش من الخلط بين مقام الجعل و مقام تعلق

القطع بشيء ، بيان ذلك : إن من ينظر إلى الكتاب بواسطة نظارته يغفل عن نظارته و إنما نظره المستقل متعلق بالكتاب الذى جعل النظاره طريقاً إليه ، و لكن الشخص الذى ينظر إلى هذا الناظر و يرى كاشفيه و آليه النظاره ، يستطيع أن يتعلق نظره مستقلاً و غرضه بالنظاره ذاتها من دون أن يكون للكتاب أى دخل فيه .

و فى ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإن من يتعلق نظره الاستقلالى بالمقطوع و يغفل عن القطع هو القاطع نفسه ، إذ كون القطع طريقاً لديه يلزم لحاظه آله و بنحو المرآتيه ، أما الجاعل الذى يريد أن يجعل حكماً على هذا القطع له أن يقصره نظره على القطع ، بمعنى أنه يرتب الحكم على القطع بلحاظ كشفه لكن من دون أن يكون لوجود المتعلق فى الخارج أى أثر ، لتمكنه من لحاظ القطع بنحو الاستقلال لا الآليه و المرآتيه ، نظير من ينظر إلى المرآه لا ليرى صورته بها ، بل ليرى جودتها و جنسها . فظهر لك الخلط بين المقامين (1) .

أقول :

و الإنصاف أن ما ذكره خلاف الظاهر جداً .

إلما أن يقال فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه : إن نظره إلى أن المقصود من القطع المجعول موضوعاً للأحكام كالحجيه الذاتيه و الطريقيه ، هو الأعم من العلم أى الصوره الذهنيه المطابقه للواقع و من الجهل المركب ، و هذا القطع الأعم ، له حيثيتان ، هما الصفه القائمه بالنفس و حيثيه عدم احتمال الخلاف ، و هناك حيثيه ثالثه هى الطريقيه و الكاشفيه . فالقطع كرؤيه الإنسان للشئ ، حيث أن الرؤيه صفه قائمه بالزائى ، تريه الشئ و لا يحتمل الإنسان الخلاف فيها ، لكن قد تتخلف

ص: ١٣٨

الرؤيه عن الواقع .

وعليه ، ففي الجهل المركب أيضاً إراءه و طريقه و كشف ، لكنْ عن الواقع الخيالي لا- الحقيقي ، فإذا كان هذا مراد المحقق الخراساني ، فالإشكال يندفع .

هكذا أفاد شيخنا دام بقاءه .

لكنّ السيد الخوئي قد أورد الإشكال على الكفايه بنفس التقريب الذي ذكره الاستاذ ، و هذا نص عبارته :

و أمّا القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه فلا- يمكن أخذه تمام الموضوع ، إذ معنى كونه تمام الموضوع أنه لا- دخل للواقع في الحكم أصلاً ، بل الحكم مترتب على نفس القطع و لو كان مخالفاً للواقع ، و معنى كونه مأخوذاً بنحو الطريقيه أن للواقع دخلاً في الحكم و أخذ القطع طريقاً إليه ، فيكون الجمع بين أخذه في الموضوع بنحو الطريقيه و كونه تمام الموضوع من قبيل الجمع بين المتنافيين . فالصحيح هو تثليث الأقسام ... (١) .

فقد أورد الإشكال بلحاظ الواقع ثبوتاً و سقوطاً ، و أشار بكلمه « و لو كان مخالفاً للواقع » إلى صوره الجهل المركب الذي ذكره الاستاذ .

فالذي نراه ورود إشكال الميرزا و من تبعه ، و أنّ دفاع المحقق العراقي و سيّدنا الاستاذ و شيخنا دام بقاءه عن الكفايه لا يجدى .

ص: ١٣٩

اشاره

إن أدلّه اعتبار الأماره - كخبر الواحد و البينه و نحوهما - تفيد حجيتها و تقتضى كشفها عن الواقع ، فهل تدلّ على قيامها مقام القطع فى الحجته و الكشف ؟

و أيضاً ، فإنّ عندنا أصولاً هى وظائف عملته فى ظرف الشك ، و منها ما يكون لسان دليله تنزيل مؤداه منزله الواقع أو الاحتمال منزله اليقين ، و هو المسمى بالأصل المحرز كالاستصحاب ، و يقابله غير المحرز كالبراءه ، فهل يدلّ دليله على قيامه مقام القطع أو لا ؟ و إن قلنا بالقيام فى الأمارات و الاصول ، فهى تقوم مقام أى قسم من أقسام القطع ؟ و قد عرفنا أن المراد من القيام مقامه هو ترتيب أثر القطع عليه .

الكلام فى الأمارات

أمّا الأمارات ، ففيها ثلاثه أقوال :

- ١ - قيامها مقام القطع مطلقاً .
- ٢ - قيامها مقام القطع الطريقي دون المأخوذ فى الموضوع مطلقاً . و هو مسلك صاحب الكفايه .
- ٣ - قيامها مقام القطع المأخوذ فى الموضوع بنحو الكشف فقط . و عليه

### وضوح قيامها مقام القطع الطريقي المحض

و المهم هو النظر في الخلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه و أتباعهما ، لوضوح قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض ، لأن أدلّه الأماره مفادها لا يخلو عن أحد امور :

إمّا تنزيل مؤدّى الأماره بمنزله الواقع .

و إمّا هو جعل الطريقيه و الكاشفيه له عن الواقع تعبدًا .

و إمّا هو جعل المنجزيه و المعذرّيه لها .

فسواء قلنا بهذا أو ذاك أو الثالث ، فإنّ الأماره تقوم مقام القطع الطريقي ، لأن المطلوب فيه هو العثور على الواقع ، و قد جعل الشارع الأماره بمنزله الواقع بناءً على الأول ، أو جعلها طريقاً إليه بناءً على الثاني ، أو جعلها منجزه و معذرّه بالنسبه إليه بناءً على الثالث . و لذا قال السيد الخوئي : لا- كلام في أنّ الطرق و الإمارات و الاصول المحرزّه تقوم مقام القطع الطريقي المحض ، بنفس أدلّه حجّيتها ، و يترتب عليها جميع الآثار المترتبه عليه من تنجيز الواقع به إذا أصاب ، و كونه عذراً إذا أخطأ ، و كون مخالفته تجريباً ، و موجباً لاستحقاق العقاب ، إلى غير ذلك من الآثار المترتبه على القطع الطريقي . (١)

و قال السيد الاستاذ :

لا إشكال بين الأعلام في قيام الأماره بدليل اعتبارها مقام القطع الطريقي ،

ص: ١٤١

بمعنى أن نفس ما يترتب على القطع من المنجزية و المعذرية يترتب على الأماره (١).

### وضوح عدم قيامها مقام الطريقي الوصفى

و أما قيامها مقام القطع الوصفى ، فعدم إمكانه واضح ، لأن معنى أخذ القطع فى الموضوع بما هو صفه هو اعتبار دخل الصفه الخاصه فى الحكم ، و لكن الأماره لا تصير بأدلتها صفه خاصه ، فلا تقوم مقام القطع بهذا المعنى .

### الاختلاف بين الشيخ و صاحب الكفايه

فكان المهم هو النظر فى الاختلاف بين الشيخ القائل بقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الكشفى و صاحب الكفايه المنكر لقيامها مقام القطع الموضوعى مطلقاً .

### رأى الشيخ

و قد تبع الميرزا الشيخ و قرب ما ذهب إليه قائلاً :

أما على المختار من أن المجعول فى باب الطرق و الأمارات هو نفس الكاشفيه و المحرزيه و الوسطيه فى الإثبات ، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان فى صورته العلم ، و المفروض أن الأمر مترتب على الواقع المحرز ، فإن ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيه موضوعاً ، و بنفس دليل حجته الأمارات و الاصول يكون الواقع محرزاً ، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر (٢) .

ص: ١٤٢

١- (١) منتقى الاصول ٤ / ٧٠ .

٢- (٢) فوائد الاصول ٣ / ٢١ .

قال فى الكفايه :

لا ريب فى قيام الطرق و الأمارات المعتمبره بدليل حجيتها و اعتبارها مقام هذا القسم .

يعنى : القطع الطريقي المحض الذى تقدم بيان وضوح قيامها مقامه ، و لذا قال : « لا ريب ... » .

قال :

كما لا- ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام ، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل ، فإن قضيه الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجه من الآثار لا ما له بما هو صفه و موضوع ، ضروره أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات .

و هذا بيان ما ذكرناه بالنسبه إلى القطع الوصفى .

قال :

و منه قد انقدح عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف ، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فى الموضوع شرعاً كسائر ما له دخل فى الموضوعات أيضاً ، فلا يقوم مقامه شىء بمجرد حجيتها أو قيام دليل اعتباره ، ما لم يتم دليل على تنزيهه و دخله فى الموضوع كدخله (1) .

أقول :

و هذا المقطع الأخير هو مورد النظر ، فإنه يرى أن لا فرق بين القطع

ص: ١٤٣

الموضوعى الوصفى و القطع الموضوعى الكشفى فى عدم قيام الأماره مقامه ، لعدم وجود الفرق فى وجه عدم القيام .

□  
ثم تعرّض رحمه الله لكلام الشيخ قدّس سرّه فقال :

و توهم كفايه دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع من جهه كونه موضوعاً و من جهه كونه طريقاً ، فيقوم مقامه ، طريقاً كان أو موضوعاً .

فاسد جداً .

فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا- يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين ، حيث لا بدّ فى كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل عليه ، و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى ، بداهه أن النظر فى حجّيته و تنزيله منزله القطع فى طريقيته فى الحقيقه إلى الواقع و مؤدّى الطريق ، و فى كونه بمنزله فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما ، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما ... .

ثم تعرّض فى الأخير لكلامه فى حاشيه الرّسائل فقال : بأنّه لا يخلو من تكلف بل تعسف .

□  
و سيأتى الكلام على ذلك إن شاء الله .

أقول :

و محصّل ما ذهب إليه هو : أن المستفاد من أدلّه اعتبار الأماره هو تنزيّلها بمنزله الواقع ، لكن القاعده العامه فى تنزيل شىء بمنزله شىء هى لحاظ الشىء المنزّل و الشىء المنزّل عليه و جهه التنزيل ، كما فى تنزيل الطواف بمنزله الصّلاه ، فإنهما يلحظان و يلحظ الأثر و الحكم الثابت للصّلاه المراد إثباته للطواف ، فلا بدّ

ص: ١٤٤



من لحاظ كل ذلك باللحاظ الموضوعى حتى يتم التنزيل .

وعليه ، فلو وقع القطع بشيء موضوعاً لحكم يكون لا محاله ملحوظاً باللحاظ الاستقلالى و ينعزل عن الطريقيه تماماً ، كما فى :  
إذا قطعت بوجوب الصّلاه وجب عليك التصدق بكذا ، فإنّ وجوب التصدق يترتب على القطع و يكون هو موضوع الأثر ، فلو  
اريد تنزيل الأماره - بدليل اعتبارها - بمنزله الواقع لم يمكن إلّا بلحاظهما على نحو الطريقيه ، مثلاً : إذا قامت البيئه على خمريه  
المائع ، دلّ دليل حجيتها على وجوب الاجتناب عنه و تنزيله بمنزله الخمر الواقعى فى ذلك ، و لولا - لحاظ المؤدى - و هو  
الخمريه - و لحاظ الواقع الذى تحقق القطع به ، لما أمكن التنزيل ، و من الواضح أن هذين اللحاظين آليان ... فكان الملحوظ  
استقلالياً و آلياً معاً ، و الاستقلاليه و الآليه لا يجتمعان .

### إشكال المحقق الأصفهاني

قال فى التعليق على قول الكفايه : و لحاظهما فى أحدهما آلى و فى الآخر استقلالى :

لا- يذهب عليك أنّ القطع و الظن حين تعلّقهما بشيء طريق صرف ، و ليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الأصاله و  
الاستقلال إلّا ذلك الشىء ، و القطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس ، و هو معنى لحاظه . و ليس للقطع لحاظ لا آلياً و لا  
استقلالياً ، بل هو عين لحاظ الغير ، فليس كالمراه حتى يعقل أنّ ينظر فيها إلى شىء فتكون منظوره بالتبع ، بل القطع عين لحاظ  
الذهن و نظره إلى المعلوم .

بل القطع كما لا يكون ملحوظاً آلياً ، كذلك ليس آله ، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آله للحاظه ، كما لا يعقل أنّ يكون آله  
لذات الشىء أو لوجوده الخارجى .

قال :

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن القطع إنما يتّصف بالطريقه و المرآتيه عند تعلّقه حقيقهً بالشىء ، و فى غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلّا استقلالاً . و ليس القطع بما هو من وجوه متعلّقه و عناوينه حتى يعقل لحاظه تارةً بنحو الفناء فى المعنون و ذى الوجه ، و اخرى بنفسه ، بمعنى أن يكون تارةً ما به ينظر و اخرى ما فيه ينظر ، و كيف يعقل لحاظ صفه القطع على الوجه الذى هو عليه حال تعلّقه بشىء حقيقهً فى مقام تنزيل شىء منزلته ، إذ الآله لا يعقل أن تكون طرفاً ؟ (١)

أقول :

و يتلخّص هذا الكلام فى نقاط :

١ - إن القطع حضور المعنى عند النفس ، و هذا معنى لحاظه .

٢ - ليس نسبه القطع إلى متعلّقه نسبه المرآه إلى المرئى ، فإنّ المرآه قد تُلحظ باللّحاظ الاستقلالى و بقطع النظر عن المرئى ، فتكون ما فيه ينظر ، و قد تلحظ باللّحاظ الآلى طريقاً إلى المرئى ، فتكون ما به ينظر ، فليس للقطع لحاظ لا آلياً و لا استقلالياً .

٣ - لا يكون القطع آلهً ، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آلهً للحاظه .

٤ - ليس نسبه القطع إلى المتعلّق نسبه الوجه إلى ذى الوجه و العنوان إلى المعنون ، فليس مثل عنوان الفقيه مثلاً حيث يمكن النظر إليه بعنوانه فيكون اللّحاظ استقلالياً ، و يمكن النظر إليه فانياً فى مصاديقه فيكون اللّحاظ آلياً .

ص: ١٤٦

و الحاصل : عدم تعقل اللّحاظين فى القطع ، حتى يلزم محذور الاجتماع .

قال :

نعم ، يمكن تقريب الإشكال بوجهٍ آخر و هو :

إن القطع و الظن حيث أنهما متقومان بذات المقطوع و المظنون ، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، فالأمر بترتيب الأثر على الظن يمكن أن يكون على وجه الكنايه أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون ، كما يمكن أن يكون على وجه الأصاله و الحقيقه أمراً بترتيب الأثر على نفسه ، و لا يعقل ملاحظه الظن قنطرةً للانتقال إلى لازمه و هو ذات المظنون ، و ملاحظته لا على هذا الوجه بل على وجه الحقيقه و الأصاله ، فلا يعقل أن يكون القضية الواحده كنائيه و حقيقته ، فيكون نظير الجمع بين اللّحاظ الآلى و اللّحاظ الاستقلالى فى الاستحاله (١).

أقول :

توضيحه :

إن القطع من الامور ذات التعلق ، فهو متقوم بذات المقطوع ، فإذا قطعت بعداله زيد ، كان قوام مفهوم القطع عدالته ، و كذلك الظن ، فإذا قامت البيئه على عداله زيد ، حصل لك الظن بعدالته ، و هى قوام الظن ، فلا تحقّق للقطع و الظن بدون المتعلق ، فهناك تلازم بين القطع و متعلقه و الظن و متعلقه ، فإذا أمر الحاكم بترتيب الأثر على الظنّ و تنزيله بمنزله الواقع ، أمكن أن يكون - على وجه الكنايه - أمراً بترتيب الأثر على لازمه و هو ذات المظنون ، أى عداله زيد ، بتنزيلها منزله

ص: ١٤٧

الواقع ، و أمكن أن يكون - على وجه الحقيقة - أمراً بترتيب الأثر على نفس الظن ، فيجتمع في الخطاب الواحد أن تكون القضية كنهائه و حقيقه ، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلى و اللحاظ الاستقلالى فى الاستحاله . و مثاله : قولهم : زيد كثير الرماد ، فإنّ هذا الكلام عندهم كناية عن جود زيد ، فلو اريد مع ذلك المعنى الحقيقى منه ، اجتمع الكنائيه و الحقيقه ، و هو محال .

لأن الكنايه هى عدم لحاظ الحقيقه ، و الحقيقه هى عدم لحاظ المعنى المجازى ، فلا يجتمعان ... .

و بعباره اخرى : إنّ لوحظ المعنى الحقيقى لم يكن القطع أو الظن قنطره للانتقال إلى اللّمازم ، و إنّ لم يلحظ كان قنطره ، و الجمع بين كونه قنطره و عدم كونه قنطره جمع بين النقيضين و هو محال .

### مناقشه هذا الإشكال

و قد ناقش الاستاذ هذا الكلام فى جميع جهاته :

أمّا قوله : القطع ليس كالمرآه حتى يعقل أن يلحظ باللّحاظين .

فهو أول الكلام ، فقد ذكر هذا المحقق - فى حقيقه القطع - أنّ حقيقته هى النوريه ، فهى عين القطع لا- من لوازمه ، و النور - كما هو معروف - ظاهر بذاته و مظهرٌ لغيره ، فيمكن لحاظه و لحاظ الغير به ، كذلك القطع . فما ذكره هنا ينافى كلامه هناك .

هذا نقضاً .

و أمّا حلّاً ، فإنّ القطع لحاظٌ ، و لكلّ لحاظ ملحوظ ، كالرؤيه حيث لها مرئى ، فكما تلحظ الرؤيه بنفسها و تلحظ فانيه فى المرئى ، كذلك القطع يلحظ بنفسه

ص: ١٤٨

و يلحظ فانياً في المتعلق المقطوع به ، غير أنّ اللّحاظ رؤيه نفسانيه ، و الرؤيه رؤيه جسمانيه .

و أمّا قوله : ليس القطع بما هو من وجوه متعلقه و عناوينه .

فهذا صحيح ، و لكنّ اللّحاظ الآلى و الاستقلالى غير منحصرين بالعناوين و الوجوه ، فإنّ الرؤيه ليست عنواناً للمرئى و وجهاً له ، و النور ليس وجهاً و عنواناً للمستنير ، إلّا أنه يلحظ بنفسه و يلحظ فانياً فى المستنير .

و أمّا تقريبه الإشكال بما ذكره ، ففيه :

أولاً: إنّ مورد الكنايه هو ما إذا كان أمران بينهما ملازمه ، فينتقل من أحدهما إلى الآخر ، كما فى مثل زيد كثير الرماد ، فإنّ ذلك من لوازم الجود ، فإذا قيل كذلك ، انتقل الذهن إلى جود زيد ، لوجود الملازمه بين الأمرين ، و لكن التحقيق عدم وجود الملازمه بين القطع أو الظنّ و متعلقه ، لأنّ المتعلق هو المقطوع بالذات و موطنهما الذّهن ، و المنطبق عليه المتعلق خارجاً هو المقطوع بالعرض ، أمّا المقطوع بالذات ، فإنّه قوام مفهوم القطع ، و القطع محتاج إليه فى أصل وجوده ، لكنهما موجودان بوجودٍ واحدٍ و ليسا متلازمين . و أمّا المقطوع بالعرض ، فوجوده غير وجود القطع كما هو واضح ، لكن لا تلازم بينهما قطعاً كذلك ، و إلّا يلزم أنّ لا يتحقق الجهل المركب أصلاً ، لاستحاله التفكيك بين المتلازمين .

فما ذكره من كون حال القطع و متعلقه - و كذا الظن - من قبيل الكنايه ، غير صحيح ، إذ لا يوجد التلازم بين القطع و متعلقه - و كذلك الظن - كما يوجد فى باب الكنايه ، بل الأثر يترتب على الوجود الخارجى للمقطوع كالخمر مثلاً و حكمه الحرمه .

و ثانياً إنه لا يلزم - فيما نحن فيه - محذور الاجتماع بين الحقيقه و الكنايه .

و ذلك : لأن المتلازمين على نحوين ، فقد لا يكون بينهما نسبه الحكايه و الدلاله ، كما فى الجود و كثره الرماد ، حيث أنهما متلازمان لكن لا توجد بينهما نسبه الحكايه و الدلاله و الكشف ، و لذا يكون أثر كل منهما مختصاً به و لا يترتب على الآخر ، فلو اريد ترتيبه احتيج إلى جعل أحدهما كنايه عن الآخر ، كما فى المثال ، حيث تجعل كثره الرماد كنايه عن الجود .

و قد يكون بين المتلازمين نسبه الحكايه و الكشف و الدلاله ، و فى هذه الحاله يرتب عرفاً أثر أحدهما على الآخر بلا حاجه إلى الكنايه ، كما هو الحال بين اليقين و المتيقن ، فإن كل يقين يستلزم المتيقن ، فإذا قال : إذا تيقنت بعداله زيد فصل خلفه ، كانت الصيلاه خلفه أثراً لليقين بحسب ظاهر العبارة ، لكن العرف يرتبون هذا الأثر على المتيقن ، هو العداله ، لأن اليقين كاشف عن المتيقن و دال عليه ، فقول المولى : رتب الأثر على يقينك ، معناه : رتب الأثر على المتيقن .

فما ذكره المحقق الاصفهاني من الكنائيه ، إنما يكون حيث لا كاشفيه لأحد المتلازمين عن الآخر ، و إلا فإن أهل العرف يرتبون الأثر و لا يلزم استحاله الجمع .

و تلخص : اندفاع الاشكال على الكفايه ، و عدم تماميه التقريب المذكور كذلك .

## و التحقيق

و التحقيق هو : إنه إن كان مدلول أدله اعتبار الأمارات هو تنزيل مؤداها بمنزله الواقع ، بأن يكون المقصود أن ما أخبر به زواره من وجوب صلاه الجمعه - مثلاً - هو الواقع ، فالحق مع صاحب الكفايه ، لما ذكره رحمه الله ... .

لكن الكلام فى أصل المبني ، و لا بدّ من النظر فى دليل القول بذلك .

لقد استدللّ للقول المذكور .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ مقصود المولى حفظ الواقع ، و لأجل ذلك جعل الأمارات و الطرق ، حتى يحصل التحفّظ على الأغراض و الأحكام الواقعيّه فى ظرف الجهل بها ، فيعتبر خبر زواره بمنزله الواقع حتّى يُعمل به فيحفظ الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فقد استدللّ ببعض الروايات ، كقوله عليه السلام : « العمري و ابنه ثقتان ، فما أديا فعنّي يؤدّيان ، و ما قالا لك فعنّي يقولان » (١) لظهوره فى تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع .

و فيه نظر .

أمّا ثبوتاً ، فلأنّ حفظ الواقع غير متوقّف على تنزيل مؤدّى الأماره بمنزله الواقع ، بل مقتضى الحكمه أن يجعل فى ظرف الشك فيه طريقاً موصلاً إليه ، كما هو الحال فى الأغراض و المقاصد التكوينيّه ، فإنه يجعل فيها الطريق الموصول إليها ، و هذا هو طبع المطلب ، فإنه يقتضى جعل الطريق الموصول إليه ، لا جعل غير الواقع بمنزله الواقع .

و أمّا إثباتاً ، فإنّ الأدلّه على اعتبار الطرق و الأمارات على قسمين :

فمنها : الدليل اللبّي ، و هو عبارته عن السّيره العقلانيّه ، فهل السّيره القائمه على العمل بخبر الثقة هى باعتبار كونه هو الواقع التعبدى ، أو أنه طريق إلى الواقع ؟ الحق هو الثانى .

ص: ١٥١

---

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤ .

و منها : الدليل اللفظي ، و هو دليل إمضاء السيره العقلانيه المذكوره .

على أنّ لسانها لسان جعل الطريق الكاشف عن الواقع ، فمفهوم قوله تعالى « **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...** » (١) عدم وجوب التبين إن كان المخبر غير فاسق ، أى : إن كان المخبر غير فاسق فخبره بيان ، أما إن كان فاسقاً فيجب تحصيل البيان .

و فى قوله عليه السلام : « العمري و ابنه ثقتان ... » نجد الفاء للتفريع ، فإنه قد وثقتهما ثم فرّع على ذلك ترتيب الأثر على قولهما ، أى : إنهما ثقتان عندى فما قالاه فهو طريق إلى قولى ، و هذا معنى الروايه لا ما ذكر من أنه تنزيل المؤدى بمنزله الواقع .

و بالجمله ، فإنّ لسان الأدلّه اللفظيه و مفادها : جعل الطرق إلى الواقع ، و هو المراد من قول العلماء بتتميم الكشف و إسقاط احتمال الخلاف .

فظهر : أن كلّ أماره عمل بها العقلاء و أسقطوا معها احتمال الخلاف ، فهى تقوم مقام القطع ، كخبر الثقة ، لا ما كان منها مورداً للعمل و ترتيب الأثر - مع عدم إلغاء احتمال الخلاف - كما فى اليد ، فإنّها أماره على الملكيه عند العقلاء ، لكنّ أماريتها ليست بإسقاط احتمال الخلاف ، بل هو يحتملون فى موردها عدم الملكيه ، لكنهم يرتّبون أثر الملكيه عليها من جهه أنه « لو لم يجز هذا لم يستقم للمسلمين سوق » كما فى الروايه (٢) .

ص: ١٥٢

١-١) سورة الحجرات : ٦ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم ، رقم : ٢ .



فالحق هو التفصيل في الأمارات ... .

فمن الأمارات ما يلغى معه احتمال الخلاف و يرتب عليه أثر الواقع عقلاءً .

و منها : ما يرتب عليه أثر الواقع لجهه من الجهات مع وجود احتمال الخلاف .

أما القسم الأوّل ، فيقوم مقام القطع الموضوعي الكشفي .

و أما القسم الثاني ، فلا يقوم مقامه .

و مما يؤكّد التفصيل المذكور بالنظر إلى السيره العقلية التي هي العمده في الدلالة على حجيه الأمارات : التأمّل في بعض روايات المقام ، مثلاً : قول الراوى :

« أفيونس بن عبد الرحمان ثقّه آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ » (١) ظاهر في المفروغيه عن ترتيب الأثر على قول الثقة ، فيسأل عن وثاقه يونس . بخلاف روايه حفص مثلاً - فإنه يقول : « أشهد أنه له ؟ » فيجيب الإمام عليه السلام : أشهد أنه له « (٢) فإنه ظاهر في أنّ المرتكز عند العقلاء عدم كفايه كون الشيء في اليد للدلالة على الملكيه ، فلذا يسأل عن هذه الجهه ... بخلاف الروايه السابقه ، فإنها ظاهره في كفايه الوثاقه عندهم للأخذ بقوله ، و لذا لا يسأل هناك عن جواز الأخذ بقول يونس ، و إنما يسأل عن وثاقته عند الإمام .

و تلخص : أن مثل البيئه و خبر الثقة يكشف عن الواقع فيقوم مقام القطع ، و أمّا مثل اليد ، فلا كاشفيّه له فلا يقوم مقامه ، و إنما جاز ترتيب الأثر عليها بدليل

ص: ١٥٣

١-١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٣ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم ، رقم : ٢ .

خاص لجهه معينه .

فالحق هو التفصيل .

ثم إنه يرد على صاحب الكفايه القائل بتنزيل المؤدى بمنزله الواقع ، التهافت بين كلامه هنا و ما ذهب إليه في مسأله الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي من أن المجعول في باب الأمارات هو المنجزيه و المعدريه ... و لا- يخفى عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الكشفي على هذا المبني ، لأن المنجزيه لا تفيد الكاشفيه ، إلا إذا اخذ القطع في الموضوع بما هو منجز .

و هذا تمام الكلام على قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الكشفي .

### الكلام في الاصول

و أما الأصول و هي على قسمين .

الاصول المحرزه ، و هي المجعوله وظيفه عمليه في ظرف الشك بلسان إحراز الواقع ، كقاعده الفراغ ، بناءً على كونها من الاصول المحرزه ، فإنها تجرى لدى الشك في عدد الركعات ، حيث يقول عليه السلام : « بلى قد ركعت » (١) أي: إن الواقع ثابت . و في الاستصحاب - على القول بكونه من الاصول - يقول عليه السلام : « لأنك كنت على يقين ... » (٢) فيفيد إحراز اليقين و بقاءه إلى الزمان اللاحق .

و تقابلها الاصول غير المحرزه ، كالبراءه مثلاً ، حيث أن قوله عليه السلام :

ص: ١٥٤

١- (١) وسائل الشيعه ٦ / ٣١٧ ، الباب ١٣ من أبواب الركوع ، رقم : ٣ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣ / ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم : ١ .

« رفع ما لا يعلمون » (١) ليس له نظر إلى الواقع ولا يحزره أصلاً .

و تلخّص : أن الاصول العمليّة على قسمين ، وقد ظهر الفرق بينهما إجمالاً .

وعليه ، فإنّ موضوع البحث عن قيام الأصل مقام القطع ، هو الأصل المحرز للواقع ، كما هو واضح .

إلّا أن الكلام في مفاد أدلّه اعتبار الأصل المحرز ، فإنّه على القول بإفادتها تنزيل المؤدّى بمنزله الواقع ، يتوجّه إشكال الكفايه كما تقدّم .

### قيامه مقام القطع الطريقي دون الموضوعي الصفتي

لكن التحقيق هو الطريقيه - كما في الأمارات - فالأصل المحرز يقوم - بدليل اعتباره - مقام القطع الطريقي ، كما لو قام الاستصحاب على خمريه المائع ، فإنّه يقوم مقام القطع الطريقي في الأثر و هو المنجزيه ، إذ الخمر المستصحب الخمريه كالخمر المعلوم خمريته بالعلم الطريقي ، فكما يكون العلم حجّه على الاجتناب كذلك الاستصحاب ، و هكذا لو قام الاستصحاب على حرمة الخمر ، بلا فرق .

فالأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقي موضوعاً و حكماً ، فلو لم يكن حجّه على الواقع كان جعله لغواً .

و أمّا القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الصفتيه ، فلا يقوم الأصل المحرز مقامه ، لأن مفاد دليل الاستصحاب - مثلاً - هو جعله و تشريعه في ظرف الشك ، لا حصول صفه القطع ، فإنّه لا يفيد ذلك لا وجداناً و لا تعديداً ، فعدم قيامه مقام القطع الوصفي واضح بلا كلام .

ص: ١٥٥

---

١-١) وسائل الشيعه ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

إنما الكلام في قيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الكاشفيه :

فالشيخ والميرزا وجماعه يقولون بالقيام ، و المحقق الخراساني يقول بالعدم ، و للعراقي في المقام تفصيل ، و سيأتي الكلام عليه .

### دليل القول بالقيام

و قد استدلل (١) للقول بقيام الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعي الكشفي ، كالاستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز - بناءً على عدم كونها من الأمارات - و قاعده عدم اعتبار الشك من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر ، و قاعده عدم اعتبار الشك ممن كثر شكّه و خرج عن التعارف ... .

بأنّ الشارع قد اعتبر موارد جريان هذه القواعد علماً ، فترتب عليها آثار العلم عقليته و شرعيته ، و من ذلك هو الحكم المأخوذ في موضوعه القطع .

فإن قيل : كيف تعتبر علماً و قد اخذ الشك في موضوع الاصول ، فإن اعتبارها علماً - مع التحفظ على الشك المأخوذ في موضوعها - اعتباراً للجمع بين النقيضين ؟

قلنا :

أمّا نقضاً ، فإنّ الأمارات أيضاً مأخوذ في موضوعها الشك ، و قد تقرّر قيامها مقام القطع ، غايه الأمر أن الاصول قد اخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي ، و في الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبّي ، بل لقد اخذ الشك في موضوع

ص: ١٥٦

بعض الأمارات في لسان الدليل اللفظي أيضاً ، كقوله تعالى «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» (١).

و أمياً حلماً: فإنَّ الشكَّ المأخوذ في موضوع الاصول هو الشكُّ الوجداني ، و العلم تعبّيد من الشارع ، و لا تنافى بين الشك الوجداني و العلم التعبّدي ، و لو كان منافاه لما صحَّ التنزيل في مثل « الطواف بالبيت صلاه » (٢) و « الفقاع خمر استصغره الناس » (٣) و نحوهما ، لكنَّ التنزيل صحيح ، لأنه تعبد من الشارع مع كون الفقاع غير الخمر وجداناً ، و الطواف غير الصلاه .

### الإشكال عليه

و يردّه : أنّ قيام الأصل مقام القطع الكشفي يحتاج إلى ثبوت الطريقيه و الكاشفيه للأصل ، إمّا بالسيره العقلانيه الممضاه من الشارع ، أو من ظاهر الأدلّه المعبره له ، فإذا حصل ذلك ترتب على الأصل جميع آثار القطع ، كما كان الحال في الأمارات ، حيث أن الارتكاز العقلاني قائم على كون خبر الثقة طريقاً ، و لذا يرتّبون عليه جميع آثار العلم ، و قد ذكرنا أنّ ذلك مقتضى دليل اعتبار خبر الثقة أيضاً .

و على الجملة ، فلو تمّ ذلك بالسيره أو بالدليل اللفظي للاستصحاب - مثلاً - كان مقتضى القاعده ترتب آثار العلم و اليقين عليه ، كجواز الشهاده بالاستناد إليه ، و إذا لم يكن أحد الأمرين ، كان مقتضى القاعده العدم ، و على هذا نقول :

ص: ١٥٧

١-١) سورة الأنبياء : ٧ .

٢-٢) أرسله العلّامة في التذكرة ٨ / ٨٥ ، و هو عامي كما في الهامش عن عدّه من مصادرهم .

٣-٣) وسائل الشيعة ٢٥ / ٣٦٥ ، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه .

إنَّ السيره العقلائيّه قائمه على الأخذ بالاستصحاب ، لكن لا من جهه إلقاء الشك بقاءً ، كما كان فى الأماره ، بل إنهم يأخذون بالحاله السابقه و يبقونها من باب الاطمينان ببقائها أو برجائها أو من باب الاحتياط ، فليس عملهم على طبق الحاله السابقه استصحاباً لليقين السابق ، فأخذهم بمقتضى الاستصحاب يختلف عن أخذهم بمفاد خبر الثقه .

و أمّا الأدلّه اللفظيه فى الاستصحاب التى هى أدلّه اعتباره ، فلا دلالة لها على إلغاء الشك أصلاً ، فهى لا تدلُّ إلّا على وجوب العمل بالحاله السابقه ، ففى الصحيحه الاولى لزراره - وهى أظهر الأدلّه - : « فإنّه على يقينٍ من وضوئه » (١) و هو غير ظاهر فى كونه على يقين فعلاً-، بل الظاهر منه كونه على يقينٍ من وضوئه ، و يشهد بذلك قوله بعده : « فليس ينبغى أن ينقض اليقين بالشك » . فيكون المعنى :

لا- تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق فى العمل ، فلا دلالة للروايه على : إنك الآن على يقين ... و لا أقلّ من الشك ، فتكون مجمله .

و فى الصحيحه الثانيه : « لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت ، و ليس ينبغى ... » (٢) ، فإن ظاهرها : أن اليقين الحاصل بشىء حدوثاً لا ينقض فيما بعد عملاً ، و ليس المراد منها : أنت الآن على يقينٍ تعبداً .

و كذا قوله عليه السلام : « من كان على يقين فشكك ، فليمض على يقينه » أى :

عملاً .

فظهر : أنه لا دليل - لا من السيره و لا من الأدلّه اللفظيه - على إلغاء الشك فى

ص: ١٥٨

١- ١) وسائل الشيعه ١ / ١٧٤ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، رقم : ١ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣ / ٤٦٦ ، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، رقم : ١ .

الاستصحاب ، فلا يمكن مساعدته مع الاستدلال المذكور ، و ستأتى بقيه الكلام فى النظر فى استدلال المحقق النائنى .

هذا بالنسبه إلى الاستصحاب .

و أما قاعده الفراغ ، فظواهر أدلتها كذلك ، فظاهر قوله عليه السلام : « كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو » (١) « بلى قد ركعت » (٢) هو المضى عملاً على اليقين السابق ، و لا تدلّ القاعده على جعل اليقين الآن ، قال عليه السلام فى حديث : « لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » (٣) أى : فيجب العمل على ما كان متيقناً به متذكراً له ، لا أنه متذكر الآن .

و على فرض التنزل عمّا ذكرنا ، فهى ظاهره فى جعل المؤدى .

و أما النصوص فى كثير الشك مثل « لا شكّ لكثير الشك » (٤) ، فللقول بظهورها فى إلغاء احتمال الخلاف و نفي الشك وجه ، إلا أنّ الكلام فى أنه إلغاء له من جميع الجهات - كأن يجوز له الإخبار عن عدم الشك مثلاً - أو من جهة العمل فقط ؟

لقد ذكر الميرزا وجود جهاتٍ عديده فى القطع ، منها جهة العمل ، و ذكر أنّ الاصول المحرزه تنزل بمنزله القطع فى جهة العمل ، و سيأتى نقل كلامه بالتفصيل .

ص: ١٥٩

- 
- ١-١) وسائل الشيعه ٨ / ٢٣٧ ، الباب ٢٣ ، من أبواب الخلل ، رقم : ٣ .
  - ٢-٢) وسائل الشيعه ٦ / ٣١٧ ، الباب ١٣ ، من أبواب الركوع ، رقم : ٣ .
  - ٣-٣) وسائل الشيعه ١ / ٤٧١ ، الباب ٤٢ ، من أبواب الوضوء ، رقم : ٧ .
  - ٤-٤) فى منيه الطالب ٣ / ٣٨٦ : كقوله صلى الله عليه و آله : « لا شكّ لكثير الشكّ و لا شكّ فى النافله » . و انظر الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه .

وعليه ، فلا ينزل بمنزلته في جهه الكشف و الطريقيه ، فلا يقوم مقام القطع الموضوعى الكشفى ، فظهر ما فى الاستدلال المتقدم على القيام .

هذا كله بالنظر إلى الدليل اللفظى .

و أما بالنظر إلى السيره العقلانيه ، فالظاهر قيامها على الطريقيه .

فالحق هو قيام قاعده الفراغ و التجاوز ، و قاعده لا شك لكثير الشك ، و قاعده حفظ الإمام أو المأموم ، مقام القطع الموضوعى الكشفى .

و أما ما تقدم - عن مصباح الاصول - فى قوله تعالى «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» (١)، فغريب من مثله ، لما تقرّر فى مباحث الاجتهاد و التقليد من أن الآيه إرشاد إلى حسن السؤال بقصد التعلم ، فهى فى مقام الحثّ على الرجوع إلى أهل العلم و الأخذ منهم ، و لا دلالة لها على حجّيه الفتوى ، و يشهد بذلك استدلال الإمام بها فى إمامتهم عليهم السلام (٢) .

ص: ١٦٠

---

١-١) سورة الأنبياء : ٧ .

٢-٢) انظر : البرهان فى تفسير القرآن ٣ / ٤٢٣ .



**الأول : فى ما ذكره المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل**

قد ذكر المحقق الخراسانى فى حاشيه الرسائل وجهاً لقيام الأمارات و الاستصحاب مقام القطع الموضوعى الكشفى ، بناءً على تنزيل المؤدى بمنزله الواقع .

و خلاصه ما ذكره هو :

إنّ دليل الأماره و الاستصحاب و إنّ تكفلاً- جعل المؤدى و المستصحب و تنزيلهما منزله الواقع ، لكنّ مقتضى الملازمه كون القطع بهما - بلحاظ أنهما منزلاًين منزله الواقع - بمنزله القطع بالواقع ، فثبت أحد جزئى الموضوع بنفس دليل الاعتبار و الآخر بالملازمه و تمّ المدعى (١) .

و قد وقع الكلام بين الأعلام فى مراده من هذا الوجه و الملازمه المذكوره فيه :

ف قيل : المقصود هو الملازمه العقليّه و بنحو دلالة الاقتضاء ، إذ التعيّد بأحد الجزئين لا يصح من دون التعيّد بالجزء الآخر ، لأنّ الدليل الدالّ على التعبد بأحدهما يدلّ بدلاله الاقتضاء و صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويّه ، على التعيّد

ص: ١٤١

وقيل : المقصود هو الملازمه العرفيه ، لأن الدليل الدالّ على التعبد بالواقع و تنزيل المؤدّي منزلته ، يدلّ عرفاً بالالتزام على تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزله القطع بالواقع الحقيقي (٢).

وقيل : المقصود هو الملازمه العرفيه و العقلية معاً ، توضيحه :

إنّ وفاء خطاب واحد و إنشاء واحد بتنزيلين و إنّ كان مستحيلاً ، إلّا أن تنزيلين بإنشاءين فى عرض واحد يدلّ دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقه و على الآخر بالالتزام ، ليس محالاً . و هنا كذلك ، لدلاله دليل الأماره مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً و منها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى فى صورته كون القطع تمام الموضوع ، إذ لمتعلقه دخل شرعا و لو بنحو العنوانيه فى جميع المراتب .

و هذا التنزيل و إنّ كان يقتضى عقلاً- تنزيلاً- آخر ، حيث أن الواقع لم يكن له فى المقام أثر بنفسه حتى يعقل التعبد به هنا و تنزيل المؤدّي منزله الواقع بلحاظه ، لكنه لا يقتضى عقلاً أن يكون المنزل منزله الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى ، لإمكان جعل شيء آخر مكانه ، إلّا أنه لا يبعد عرفاً أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى .

فصون الكلام عن اللغوويه بضّم الملازمه العرفيه يدلّ على تنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل للجزء الآخر (٣).

ص: ١٤٢

١-١) حاشيه الشيخ عبد الحسين الرّشتى على الكفايه ٢ / ٢٠ .

٢-٢) مصباح الاصول : ٤١ .

٣-٣) نهايه الدرايه ٣ / ٦٤ .

أمّا شيخنا الاستاذ دام بقاءه ، فقرب الوجه بقوله :

إنّ الدليل القائم على اعتبار الأماره و الاستصحاب له دالتان .

إحدهما : الدلاله المطابقيه ، حيث أنه يدلّ بالمطابقه على تنزيل مؤدّى الأماره و المستصحب منزله الواقع ، لأنّ أثر القطع هو الكشف عن الواقع و الطريقيه إليه ، فإذا نُزل المؤدّى بمنزله الواقع ، كان التنزيل بحسب الكاشفيه و الطريقيه فيكون المنزّل عليه هو الواقع و المنزّل هو المؤدّى و المستصحب .

و الثانيه هي : الدلاله الائتمانيه ، بأنّ يكون دليل الاعتبار دالاً على التنزيل بمنزله القطع الذى له دخل فى موضوع الحكم ، من جهه الملازمه العرفيه بين تنزيل المؤدّى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشكّ منزله الواقع ، لأنّ المفروض كون التنزيل من أجل الأثر الشرعى ، فلا بدّ من الائتمام بدلاله دليل تنزيل المؤدّى و المستصحب منزله الواقع على تنزيل الأماره و الشكّ فى البقاء منزله القطع بالواقعى الحقيقى ، دلالة التزاميه من باب دلالة الاقتضاء ، إذ لو لا هذه الدلاله يلزم لغويه دليل التنزيل .

و مثاله - كما تقدّم سابقاً - ما لو ورد فى الخطاب : إذا علمت بوجوب الصلاه و جب عليك التصدّق بدينار ، فالموضوع لوجوب التصدق مركّب من جزئين هما العلم و وجوب الصلاه ، فإذا أخبر العادل بوجوب الصلاه نزل ما أخبر به منزله الوجوب الواقعى و يكون هذا التنزيل مستلزماً لتنزيل خبر العادل به بمنزله القطع بالوجوب الواقعى ، فتحقق تنزيلاّن أحدهما فى ناحيه وجوب الصلاه و الآخر فى ناحيه العلم ، و ذاك تنزيل مطابقى و هذا الترامى ، و لو لم يتم التنزيل الثانى لزم لغويه التنزيل الأول ، لأنّ المفروض تركّب الموضوع من العلم و وجوب الصلاه ،

و لا يترتب الأثر الشرعى إلّا بتماميّه التنزيلين .

و إذا تعدّدت الدلاله - على ما ذكر - لم يلزم اجتماع اللحاظين ، لوضوح أن لزوم ذلك مبنى على وحده الدلاله .

### عدوله عنه فى الكفايه

قال فى الكفايه :

و ما ذكرنا فى الحاشيه... لا يخلو من تكلف بل تعسف (١).

أقول :

أمّا التكلف ، فلأنّ دعوى الملازمه بين تنزيل المؤدى بمنزله الواقع و تنزيل اليقين التعيّدى بمنزله اليقين الواقعى ، تحتاج إلى دليل فى مقام الإثبات ، و لا يوجد عليها دليل ، إذ الملازمه التكوينيّه منتفیه ، و كذا الشرعيّه ، و تبقى العرفيه ، و المرجع فيها أهل العرف ، و ليس عند العرف هكذا تلازم .

و أمّا التعسف ، فإشاره إلى مقام الثبوت ، ففى المثال المذكور ، لما كان موضوع وجوب التصدق مركباً من « القطع » و « وجوب صلاه الجمعه » ، فجاء الخبر بوجوب صلاه الجمعه و نزلنا المؤدى بمنزله الواقع بدليل اعتبار خبر الثقه ، فهل يتمكّن دليل الاعتبار من إحراز القطع أيضاً؟ إنه لا- يمكن ، للزوم الدور ، من جهه أنّ تنزيل الأماره بمنزله القطع - بإلغاء احتمال الخلاف - يتوقف على ترتّب الأثر الشرعى - و هو وجوب التصدق عليه ، و إلّا يكون التنزيل لغواً ، لكن ترتّب هذا الأثر عليه يتوقف على إحراز الموضوع - أى موضوع وجوب التصدق - و المفروض تركبه من جزءين أحدهما هو القطع ، و إحراز القطع و تحقّقه يتوقف

ص: ١٦٤

على تنزيل الأماره بمنزله القطع بإلغاء احتمال الخلاف ، فكان تنزيل الأماره بمنزله القطع موقوفاً على نفسه .

فالقول بأن دليل الاعتبار يفيد كلا التنزيلين بدلالتيه - احدهما مطابقيه و الاخرى التزاميه - باطل ، بل يحتاج لتمايمه التنزيل الثاني - و هو تنزيل الأماره بمنزله القطع ، و إلغاء احتمال الخلاف - إلى دليلٍ آخر ، أما بنفس دليل الاعتبار فيستلزم الدور .

هذا بيان ما ذكره الأعلام (١).

و حاصله : أن « التكلف » ناظر إلى مقام الإثبات ، و « التعسف » ناظر إلى مقام الثبوت .

لكن السيد الاستاذ قدس سره بعد أن نقل عن الأعلام الوجه المذكور قال :

و لكن لا صراحه بل لا ظهور في كلام صاحب الكفايه فيما حمل عليه ، نعم في تعبيره بالتوقف مجرد إشعار ، و لكنه كما يمكن أن يريد به ذلك ، يمكن أن يريد به التوقف بمعنى التلازم ، كما يقال : أحد الضدين يتوقف على عدم الآخر ، مع أنه لا عليه و لا معلوليه بينهما .

ثم ذكر أنه يمكن أن يكون مراد صاحب الكفايه محذور آخر غير الدور ، - و هو ما أفاده شيخنا أيضاً في دوره اللآحقه - و هو :

إنّ التعبد بأحد الجزئين فيما نحن فيه لَمَا كان في طول الآخر ، كان التعبد بالآخر في ظرفه ممتنعاً ، لعدم ترتب الأثر عليه وحده ، و الفرض أن الجزء الآخر لا يتحقق إلّا بعد التعبد به ، فملخص الإشكال : إنّ التعبد بالمؤدى لا أثر له شرعاً

ص: ١٦٥

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ١ ص ٢٦ ، فوائد الاصول ٣ / ٢٨ .

و هو يمنع من صحه التعبد ، إذ التعبد بالموضوع لا معنى له إلا التعبد بالحكم .

فمرجع كلام الكفايه إلى أنه لا بد أن يكون التعبد بأحد الجزئين في حين التعبد بالجزء الآخر ، لا أن التعبد بأحدهما يتوقف على التعبد بالآخر و إلا لزم الدور حتى في مورد التعبد بالجزئين في عرض واحد كما لا يخفى (1).

## الثاني : في تفصيل المحقق العراقي

قد فصل المحقق العراقي قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الكشفي ، بين ما لو اخذ القطع في لسان الدليل على وجه الكاشفيه ، فيقوم الاستصحاب بأدلته مقام القطع ، و ما لو كان المأخوذ نفي الشك ، فلا تفيد أدله الاستصحاب قيامه مقامه ، قال :

و أما الاصول المحرزه كالاستصحاب ، فقيامه مقام القطع الموضوعي ، مبني على أن التنزيل في « لا تنقض » ناظر إلى « المتيقن » أو إلى « اليقين » . فعلى الأوّل ، لا يقوم مقام القطع الموضوعي ، لعين ما ذكرناه في الأمارات . و على الثاني ، يقوم مقام القطع الموضوعي تماماً أو جزءاً ، نظر إلى اقتضائه بتلك العناية لإثبات العلم بالواقع ، و مرجعه - على ما عرفت - إلى إيجاب ترتيب آثار العلم بالواقع في ظرف الشك به .

نعم ، حيث إنه لوحظ في موضوعه الجهل بالواقع و الشك فيه ، يحتاج في قيام مثله مقام القطع الموضوعي إلى استظهار كون موضوع الأثر في الدليل هو صرف انكشاف الواقع محضاً بلا نظر إلى نفي الشك فيه ، و إلا فلا مجال لقيام الاستصحاب مقامه ، نظراً إلى ما عرفت من انحفاظ الشك بالواقع في

ص: ١٦٦

و حاصله : الفرق بين دليل الاستصحاب و دليل عدم اعتبار الشك من كثير الشك ، و عدم اعتبار السهو من المأموم مع حفظ الامام ، و نحوهما ، فتلك الأدله تقوم مقام القطع ، لأنه ينفي الشك ، بخلاف دليل الاستصحاب ، لكونه يأتي باليقين في ظرف الشك مع حفظ الشك لا نفيه .

أقول :

و الظاهر عدم تماميه هذا التفصيل ، لأن دليل الاستصحاب و إن أفاد حفظ الشك ، لكنه الشك الوجداني ، و قد احتفظ عليه في الآن اللآحق ليكون مع اليقين السابق موضوعاً لحرمة النقض عملاً ، و قد تقرّر أن لا تنافى بين اليقين التعبدى و الشك الوجداني . و أما الشك الاعتبارى ، فينفيه إثبات اليقين ، لوجود الملازمه العرفيه بين « أنت متيقن » و « إنك لست بشاك » نعم ، نفي الشك لا يستلزم اليقين .

و لكن ، إذا كان كذلك ، فلما ذا لا يقال بحجيه الأصل المثبت ؟ فتدبر .

### الثالث : فى ما ذكره المحقق النائنى

اختار الميرزا (٢) قيام الأمارات و الاصول المحرزه مقام القطع الموضوعى الكشفى ، و ملخص كلامه هو :

إن فى العلم أربع جهات :

الاولى : قبول النفس للصوره العلميه . و هى مرتبه الانفعال .

و الثانيه : حصول الصوره العلميه فيها . و هى مرتبه الفعل .

ص: ١٦٧

١-١) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٢٦ - ٢٧ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ٢٠ .

و الثالثة : الصوره العلميه كيفيه قائمه بالنفس ، و هي مرتبه الكيف .

و الرابعه النسبه بين الصوره و المعلوم بالعرض ، و هي مرتبه الاضافه .

و فى المرتبه الرابعه جهتان ، جهه العقد القلبى ، حيث الانسان عالم و قاطع و متيقن ، وجهه الكشف عن المعلوم بالعرض .

قال :

إن الإماره تفيد جهه الكشف بأدله اعتبارها ، و أمّا الأصول المحرزه ، فأدله اعتبارها تفيد عقد القلب ، أى البناء العملى .

فكانت الأماره و الاصول قائمه مقام القطع الموضوعى الكشفى ، غير أنّ المجعول فى الأمارات هو الكاشفيّه و الطريقيه ، و المجعول فى الاصول هو البناء العملى .

ثم إنه ذهب إلى أنّ هذا القيام هو من باب حكمه أدله اعتبار الأماره و الأصل على الأدله الواقعيه حكمه ظاهريه ، لأنّ الحكمه على قسمين ، واقعيه ، كحكمه « الطواف بالبيت صلاه » على الأدله الواقعيه للصلاه ، و كحكمه « لا رباين الوالد و الولد » على الأدله الواقعيه للربا ، حيث أنّ الحاكم و المحكوم فى عرض واحدٍ و يتصرّف الحاكم فى المحكوم توسعه كما فى المثال الأول ، أو تضييقاً كما فى الثانى ، و لا احتمال للخلاف .

أمّا فى باب الأمارات و الاصول بالنسبه إلى الأدله الواقعيه ، فالطرفان فى الطول و ليسا فى العرض ، فإذا قامت البيئه على خمريه مائع ، دلّت على التوسعه فى دائره الخمر ، و أنه أعمّ من الخمر الواقعي و الخمر الذى قامت عليه البيئه ، و هي حكمه ظاهريه ، بحيث أن الأثر يترتب ما لم ينكشف الخلاف ، فإذا

ص: ١٤٨



انكشف سقط .

و تظهر النتيجة فى مسأله الإجزاء ، فى الحكومه الواقعيه حيث لا- يتحقق الخلاف يثبت الإجزاء ، و فى الظاهريه يكون الحكم عدم الإجزاء بمجرد انكشاف الخلاف .

## الإشكال عليه

و قد أورد عليه الاستاذ بوجه :

الأول : قد وقع الخلط فى كلامه بين انفعال النفس و مقوله الانفعال التى هى من الأعراض التسعه ، فى مورد حصول العلم تكون النفس مستعدّه لقبول المعلوم بالذات ، و هى الصوره ، و تنفعل بحصولها فيها ، و أهل الفن يعبرون عن هذا الإمكان الاستعدادى بالعقل الهولائى ، و هذا غير مقوله الانفعال ، فإنها عباره عن التأثير التدريجى مثل تسخن الماء بالحراره ، كما أن تأثير النهار تدريجاً فى سخونه الماء من مقوله الفعل ... .

الثانى : ما ذكره فى المرتبه الرابعه من أنها مرتبه الإضافه .

فيه : أن قوام مقوله الإضافه كون المتضائفين متكافئين قوه و فعلاً ، و فى العلم قد لا يكون للمعلوم بالعرض واقعيه أصلاً كما فى الجهل المركب ، فيلزم وجود أحد المتضائفين دون الآخر . فإذن ، ليس العلم من مقوله الإضافه .

الثالث : ما ذكره من وجود الجهتين فى المرتبه الرابعه .

فيه : إن البناء القلبى من أفعال القلب ، و لذا يتعلّق به التكليف من الوجوب و الحرمة ، كما هو الحال فى المسائل الاعتقديه ، و أمّا العلم ، فلا يتوجّه إليه التكليف من الوجوب و الحرمة ، نعم ، يتّصف طلب العلم بهما ، فيقال : طلب العلم

ص: ١٦٩

الحق واجب و طلب العلم الباطل حرام .

الرابع : إنه بناءً على ما ذكره من وجود جهه الكشف ، فإنّ المجمعول فى باب الأصل المحرز هو جهه البناء القلبى لا جهه الكشف و الطريقيه ، و هذا هو الفارق بينه و بين الأماره - على مسلك الميرزا - و عليه ، فكيف يقوم الأصل المحرز مقام القطع المأخوذ موضوعاً على نحو الطريقيه ؟

الخامس : إن ما ذكره فى الحكومه الظاهريه صحيح ، فمع قيام الأماره أو الأصل المحرز لا تتحقق التوسعه حقيقه فى الموضوع بل الحكومه ظاهريه ، لكون الأماره أو الأصل فى طول الموضوع لا- فى عرضه ... لكن الأمر بالنسبه إلى القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه ليس كذلك ، بل هما فى العرض ، فالدليل القائم على أنه إذا قطعت فاشهد ، قد اخذ فيه القطع موضوعاً لجواز الشهاده ، ثم أفاد دليل اعتبار خبر الثقه كاشفيته الخبر و طريقيته إلى الواقع ، و النسبه بين الدليلين هى العرضيه لا الطوليّه ، بل هما مثل : الخمر حرام ، و الفقاع خمر ، و حينئذ تكون الحكومه واقعيه .

فالتحقيق : إن الحكومه الظاهريه تكون بين القطع الطريقي و الأماره و الأصل لكونهما فى الطول ، أمّا القطع المأخوذ فى الموضوع كلاً أو جزءاً ، فالحكومه بينه و بين الأصل و الأماره واقعيه ، لكونهما فى عرض واحد .

السادس : إنّ الشك المأخوذ فى الأماره و الأصل المحرز موضوع عندنا ثبوتاً فى الأمارات و إثباتاً فى الاصول ، أمّا عند الميرزا ، فهو فى الأمارات ظرف ، و على كلّ حال ، فإنّ الدليل فى كلّ من الأصل و الأماره قد اعتبر فيه الشكّ فى الواقع ، و عليه ، فإنّ دليل الأصل أو الأماره يكون فى عرض دليل الواقع ، فلا

يتحقّق مناط الحكومه الظاهريّه و هو الطوليّه .

و بعد

فالتحقيق هو قيام الأماره و الأصل المحرز مقام القطع الموضوعى الكشفى ، بناءً على أنّ المجعول فى باب الأمارات هو الطريقيه و الكاشفيّه كما هو التحقيق .

و هذا تمام الكلام فى هذا المبحث .

ص: ١٧١

قال فى الكفايه

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم ، للزوم الدور ، و لا مثله ، للزوم اجتماع المثليين ، و لا ضده ، للزوم اجتماع الضدين (١) .

### هل يمكن أخذ القطع بالحكم فى موضوع الحكم ؟

أما أخذ القطع بالحكم موضوعاً للحكم نفسه ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصَّيْلَءِ فالصَّلاَه واجب عليك ، فيستلزم الدور كما ذكر ، لأنَّ القطع بالحكم متوقف على الحكم ، توقف المتعلق على المتعلق به ، لكنَّ الحكم متوقف على القطع توقف الحكم على موضوعه ، فيلزم توقف الحكم على نفسه .

هذا أحد تقريبات الدور فى المقام .

وقد أورد عليه المحقق الأصفهاني (٢) بما حاصله : إنَّ الموقوف على القطع غير ما يتوقف عليه القطع ، لأنَّ ما يتوقف عليه القطع هو الصَّوره الذهنيه للقطع ، ضروره أنَّ القطع لا- يتعلّق بالموجودات الخارجيه و إلّا يلزم انقلاب الذهن خارجاً أو الخارج ذهنًا ، وعليه ، فالقطع عارض على الوجود الذهني للحكم ، و ما يتوقف عليه القطع هو الوجود الخارجى للحكم ، فحصل التغير ، فلا دور .

ص: ١٧٢

١- (١) كفايه الاصول : ٢٦٦ .

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣ / ٦٨ .

قال سيّدنا الاستاذ : و بنظير هذا البيان يندفع محذور الدّور الذي ذكره في الكفايه (١) في أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ، و قد ذكره صاحب الكفايه هناك و قرّره و لم يدفعه ، و لأجل ذلك ، لا يمكننا إسناد هذا البيان للدور إلى صاحب الكفايه (٢) .

□  
ثم أورد رحمه الله (٣) تقرّيبين آخرين و لم يدفعهما :

أحدهما: ما ذكره المحقق الأصفهاني ، و ملخصه : إن الحكم معلّقاً على القطع تارةً يكون بنحو القضية الخارجيّة و اخرى بنحو القضية الحقيقيه ، فعلى الأول : بأنّ يحكم المولى على من حصل لديه العلم بالحكم ، و لكن لازمه اللغوّه ، لأن الحكم إنما هو لجعل الدّاعى ، و مع علم المكلّف بالحكم لا يكون جعل الحكم فى حقّه ذا أثر من هذه الجهه . و على الثانى: يلزم الخلف ، إذ مع جعل المولى هذه القضية ، أعنى ثبوت الحكم عند تحقق العلم به و وصوله إلى المكلّف ، يستحيل أن يتحقّق العلم بالحكم . و ما يبتنى على أمرٍ محال محال .

و الثانى : إن تعليق الحكم فى الذهن على العلم به ، يستلزم عدم محرّكته و داعويّته ، و ذلك ، لأن المكلّف إذا فرض أنه جزم بثبوت الحكم خارجاً و اعتقد بتحقيقه ، فهو يرى أن الحكم موجود فى الخارج ، و الموجود لا يقبل الوجود و التّحقيق ثانياً . و عليه ، فهو يرى أن ثبوت الحكم عند علمه به محال ، و معه لا يكون الحكم محرّكاً و داعياً ، إذ الداعويّه تتقوّم بالوصول ، و المفروض أن

ص: ١٧٣

١-١ (١) كفايه الاصول : ٧٣ .

٢-٢ (٢) منتقى الاصول ٤ / ٨٧ .

٣-٣ (٣) منتقى الاصول ٤ / ٨٨ .

المكلف يرى محاليته ثبوته ، فيستحيل جعله حينئذٍ . و نتيجة ذلك : إن تعليق الحكم على العلم به أمر ممتنع عقلاً- و لا- يمكن الالتزام به .

قال : و هذا وجه بسيط لا التواء فيه .

و أيضاً ، يستلزم اجتماع المتقابلين ، لأن الحكم متقدّم طبعاً على القطع المتعلق به ، لكنه متأخر عنه لأن المفروض كونه أى القطع - موضوعاً له ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخر فى الحكم ، و اجتماعهما فى الشيء الواحد محال .

ثم إن القطع فى المثال تارةً مطابق للواقع و اخرى مخالّف ، فإن كان مطابقاً ، لزم المحذوران فى الواقع و فى ذهن القاطع ، و إن كان مخالفاً لزم المحذوران فى ذهن القاطع الذى هو جاهل بالجهل المركب .

### هل يمكن أخذ القطع بالحكم فى موضوع مثله ؟

و أما أخذ القطع بالحكم فى موضوع مثل هذا الحكم ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصّلاه فالصلاه واجبه عليك بمثل ذلك الوجوب . فيستلزم اجتماع المثليين . فإن كان القطع مطابقاً للواقع ، فالمحذور لازم واقعاً و فى ذهن القاطع ، و إن كان مخالفاً له ، ففى ذهنه فقط .

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفايه .

### القول بالجواز

و قال الميرزا : ربما يقال فيه بالجواز ، نظراً إلى عدم ترتّب محذور على ذلك إلّا ما يتوهم من استلزامه لاجتماع المثليين ، و هو لا يكون بمحذور فى أمثال المقام أصلاً ، فإن اجتماع عنوانين فى شيء واحد يوجب تأكّد الطلب ، و أين ذلك من اجتماع الحكمين المتماثلين ؟ و قد وقع نظير ذلك فى جملة من الموارد ، كما فى

موارد النذر على الواجب و أمثاله (١) .

و إلى الجواز ذهب السيد الخوئي ، إذ قال :

و أما أخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله ، كما إذا قال المولى إذا قطعت بوجوب الصّلاه تجب عليك الصّلاه بوجوب آخر ، فالصحيح إمكانه ، و يرجع إلى التأكيد ، و ذلك :

لأن الحكّمين إذا كان بين موضوعيهما عموم من وجه ، كان ملاك الحكم في مورد الاجتماع أقوى منه في مورد الافتراق ، و يوجب التأكيد ، و لا يلزم اجتماع المثليين أصلاً ، كما إذا قال المولى : أكرم كل عالم ، ثم قال : أكرم كلّ عادل ، فلا محاله يكون وجوب الإكرام في عالم عادل أكد منه في عالم غير عادل أو عادل غير عالم ، و ليس هناك اجتماع المثليين ، لتعدّد موضوع الحكّمين في مقام الجعل .

و كذا الحال لو كانت النسبه بين الموضوعين هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق ، كما إذا تعلّق النذر بواجب مثلاً ، فإنه موجب للتأكد لا إجماع المثليين ، و المقام من هذا القبيل بلحاظ الموضوعين ، فإن النسبه بين الصّلاه بما هي ، و الصّلاه بما هي مقطوعه الوجوب هي العموم المطلق ، فيكون الحكم في مورد الاجتماع أكد منه في مورد الافتراق ، و من قبيل العموم من وجه بلحاظ الوجوب و القطع به ، إذ قد لا يتعلّق القطع بوجوب الصّلاه مع كونها واجبه في الواقع ، و القطع المتعلق بوجوبها قد يكون مخالفاً للواقع ، و قد يجتمع وجوب الصّلاه واقعاً مع تعلق القطع به ، و يكون الملاك فيه أقوى فيكون الوجوب بنحو أكد (٢) .

ص: ١٧٥

١-١) أجود التقريرات ٣ / ٣٤ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٤٥ - ٤٦ .

و تبعه سيّدنا الاستاذ حيث قال :

يمكن اجتماع حكمين بنحو التأكيد بمعنى بمعنى أن يكون هناك حكم واحد مؤكّد ، لإمكان اجتماع مصلحتين توجبان تأكيد الإرادة و هي توجب تأكيد البعث ، بمعنى أنها توجب إنشاء البعث المؤكّد ، فإن الحكم هو التسبب للبعث الاعتبارى العقلانى ، و بما أن البعث يتصف خارجاً بالشده و الضعف أمكن اعتبار البعث الأكيد ، كما أمكن اعتبار البعث الضعيف .

و مما يشهد لصحّه ما ذكرناه صحه تعلق النذر بواجب و انعقاده ، و لازمه تأكيد الحكم ، و لم يتوهم أحد أن وجوب الوفاء بالنذر فى المقام يستلزم اجتماع المثلين المحال ، كما يشهد له شمول الحكمين الاستغراقيين لما ينطبق عليه موضوعاهما ، نظير العالم الهاشمى الذى ينطبق عليه : « أكرم العالم » و « أكرم الهاشمى » ، و لم يتوهم خروج المورد عن كلا الحكمين لاستلزامه اجتماع المثلين .

و مما يقرب ما نقوله أيضاً فى اجتماع المثلين ، أنه لم يرد فى العبارات بيان امتناع وجوب الإطاعه شرعاً من باب أنه يستلزم اجتماع المثلين ، مع أن البعض يرى أن الإطاعه عباره عن نفس العمل ، أو أنها و إن كانت من العناوين الانتزاعية ، لكن الأمر بالأمر الانتزاعى يرجع إلى الأمر بمنشأ انتزاعه - كما عليه المحقق النائينى - ، بل ادعى كون محذوره التسلسل و نحوه مما يظهر منه أن اجتماع المثلين بالنحو الذى ذكرناه أمر صحيح ارتكازاً .

و بالجملة : التماثل بمعنى التأكيد و وجود واقع الحكمين لا - مانع منه . و أمّا اجتماع حكمين مستقلين متمثلين ، فلا نقول به لامتناعه مبدأ و منتهى .



وعليه ، فلا مانع من تعليق حكم مماثل على القطع بالحكم إذا كان بنحو التأكد (١).

## القول بعدم الجواز

لكن قال الميرزا :

ولكن التحقيق هو استحاله ذلك أيضاً ؛ فإن القاطع بالخمريه - مثلاً - إنما يرى الخمر الواقعي ، ولا يرى الزجر عمياً قطع بـخمريته إنما زجراً عن الواقع ، فليس عنوان مقطوع الخمريه عنده عنواناً آخر منفكاً عن الخمر الواقعي و مجتمعاً معه أحياناً حتى يمكن تعلق حكم آخر عليه في قبال الواقع ، كما في موارد اجتماع وجوب الشيء في حد نفسه مع وجوب الوفاء بالندر و أمثاله ، و مع عدم قابليته هذا العنوان لعروض حكم عليه في نظر القاطع لا يمكن جعله له حتى يلتزم بالتأكد في موارد الاجتماع (٢).

و اختار شيخنا عدم الجواز و ذكر في بيان ذلك بالنظر إلى كلام السيد الخوئي :

ما ذكره يتم في موارد نسبه العموم من وجه مثل : أكرم العالم و أكرم الهاشمي ، فيتأكد الحكم في المجمع ، و نسبه العموم و الخصوص المطلق ، كما إذا نذر صلاة واجبه ، و لا يتم فيما نحن فيه ، و السر في ذلك أن الحكمين في تلك الموارد عرضيان ، و ليس معنى التأكد حدوث الحكمين ثم اندكاك أحدهما في الآخر ، لأن اجتماع المثليين حدوثاً غير معقول كذلك ، بل المراد أنه مع ثبوت

ص: ١٧٧

١-١) منتقى الاصول ٩٢ / ٤ .

٢-٢) أجود التقريرات ٣ / ٣٥ .

الدليلين و كون كل واحد منهما اذا اقتضاء تام ، يكشف عن جعل الحكم الواحد في المجمع من أول الأمر . أما فيما نحن فيه فالحكمان طوليان ، فلا بد من الحكم المجمع حتى يتحقق القطع به ليكون موضوعاً للحكم الثاني ، و بمجرد تحقق الحكم الأول ، يمتنع تحقق الحكم الثاني للزوم اجتماع المثليين آنأما ، و مع الطولية لا معنى للتأكد .

### هل يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده ؟

و أما أخذ القطع بالحكم في موضوع ضده هذا الحكم ، كأن يقول : إذا قطعت بوجوب الصّيه لاه فالصّيه لاه محرّمه عليك ، فيستلزم اجتماع الضدين ، و الكلام كالكلام في سابقه .

### رأى المحقق العراقي

هذا ، و ذهب المحقق العراقي (١) إلى أنه لا يلزم اجتماع الضدين ، لأن الوجوب قد تعلق بالصّيه لاه بما هي ، و الحرمة قد تعلق بالصّلاه بما هي مقطوعه الوجوب ، فتعدّد موضوع الحكمين بحسب الجعل .

### إشكال المحقق الخوئي

أجاب عنه السيد الخوئي قائلاً :

لكن التحقيق لزوم اجتماع الضدين ، إذ الحرمة و إنّ تعلق بالصّيه لاه بما هي مقطوعه الوجوب في مفروض المثال ، إلما أن الوجوب قد تعلق بها بما هي ، و إطلاقه يشمل ما لو تعلق القطع بوجوبها ، فلزم اجتماع المثليين ، فإن مقتضى إطلاق الوجوب كون الصّلاه واجبه و لو حين تعلق القطع بوجوبها ، و القطع طريق

ص: ١٧٨

محض ، و مقتضى كون القطع بالوجوب مأخوذاً في موضوع الحرمة كون الصَّلاه حراماً في هذا الحين ، و هذا هو اجتماع الضدَّين (١) .

### النظر فيه

لكنَّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال المبنى على اختلاف المرتبه ، لأن الحكم الذى موضوع القطع متأخر عن القطع ، أمَّا الحكم الذى تعلق به القطع فمتقدّم عليه ، و يستحيل أن يكون فى مرتبه القطع فضلاً عن التأخر عنه ، فكلُّ منها فى مرتبه ، و مع اختلاف المرتبه لا اجتماع للضدَّين .

إذن ، ينحصر الجواب بلزوم اجتماع الضدَّين فى ذهن القاطع و لحاظه ، لأنَّ من قطع بالوجوب يرى عدم الحرمة ، لكن المفروض كونه قاطعاً بالحرمة هو يراها ، فيلزم اجتماع الحرمة و عدم الحرمة فى افق ذهنه ، فالمحذور لازم بحسب مقام الفعلية و ان لم يلزم بحسب مقام الجعل لتعدُّر المرتبه على المبنى .

### هل يمكن أخذ القطع بمرتبه من الحكم

ثم قال صاحب الكفايه :

نعم ، يصح أخذ القطع بمرتبه من الحكم فى مرتبه اخرى منه أو مثله أو ضده (٢) .

أقول :

و مثال ذلك :

إذا علمت بوجوب الصَّلاه إنشأً ، وجبت عليك فعلاً بنفس ذاك الوجوب

ص: ١٧٩

١-١ (١) مصباح الاصول ٢ / ٤٥ .

٢-٢ (٢) كفايه الاصول : ٢٤٧ .

أو مثله أو حرمت عليك فعلاً .

أقول :

و هذا مبنئى على ما ذهب إليه ، من أنّ للحكم أربع مراتب :

مرتبه الاقتضاء ، و هى مرتبه الملاكات .

ثم مرتبه إنشاء الحكم .

ثم مرتبه الفعلية ، و هى مرتبه تحقّق القيود و الشرائط .

ثم مرتبه التنجّز و الوصول و ترتب الأثر من الثواب و العقاب .

و فى المقابل هو القول بأنّ للحكم مرتبتين فقط هما : مرتبه الإنشاء و مرتبه الفعلية ، و قد يستفاد هذا الرأى من كلمات الشيخ .

و هذا القول هو الصحيح .

فإنّ الخطابات الشرعيه كلها بنحو القضايا الحقيقيه ، فمعنى قوله تعالى « <sup>□</sup> <sup>□</sup> <sup>□</sup> وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ <sup>□</sup> مَنِ اسْتَطَاعَ <sup>□</sup> إِلَيْهِ سَبِيلًا <sup>□</sup> » (1) هو : كلّما تحقّق المكلف و اتصف بالاستطاعه فعلية الحج ، فهذا إنشاءً للحكم ، سواء كان فى العالم شخصاً أو لا . فإن تحقّق وجوده خارجاً و اتصف بالاستطاعه ، حصلت الفعلية للحكم .

أمّا مرحله الملاكات ، فلا- علاقه لها بالحكم ، بل لو لا الملاك من المصلحه و المفسده لما تحققت الحاكميه و الحكم من الحاكم ، فإنّه لما يلحظ الملاك يجعل الحكم و ينشئه .

و كذلك مرحله التنجّز ، فإنها لا علاقه لها بالحكم ، لأنّ الحكم إذا تحقّق

ص: ١٨٠

١-١) سورة آل عمران : ٩٧ .

يأتي البحث عن أثره ، إذ المكلف إن كان مطيعاً للحكم استحق الثواب ، وإن كان عاصياً له استحق العقاب .

و من هنا قال المحقق الأصفهاني : بأن الإنشاء بداعي جعل الداعي مصداق حقيقي للحكم ، لأنّ الإنشاء قد يكون بداعي الامتحان - مثلاً - فهذا ليس بحكم ، أمّا الحكم ما كان بداعي جعل الداعي في نفس المكلف إلى الامتثال .

### في المسألة قولان

و بعد ، فهل يجوز أخذ القطع بمرتبته من الحكم موضوعاً لمرتبته اخرى ؟ قولان .

ذهب المحقق الخراساني و تبعه المحقق الإيرواني إلى الجواز ، و خالفه المحقق الأصفهاني و تبعه السيد الخوئي .

### دفاع السيد الخوئي عن رأى الأصفهاني

و وجه القول الثاني ما ذكره السيد الخوئي ، إذ قال :

أمّا على المبنى المختار من أنه ليس للحكم إلماً مرتبتان ، الاولى : مرتبه الفعل ... و الثانيه مرتبه الفعلية ... فلا يمكن أخذ القطع بمرتبته الجعل من حكم في مرتبه الفعلية منه ، إذ ليس المراد من القطع المأخوذ في مرتبه الفعلية من الحكم هو القطع بالحكم الثابت لغير القاطع ، و إلماً فإمكانه بمكان من الوضوح بلا حاجه إلى فرض تعدد المرتبه ، لصحة ذلك و لو مع وحده المرتبه ، كما لو فرض أنّ القطع بوجوب الحج على زيد قد اخذ في موضوع وجوبه على عمرو ، بل المراد هو القطع بالحكم الثابت لنفس القاطع ، و حينئذٍ ، لا يمكن أخذ القطع بمرتبته الجعل من حكم في موضوع مرتبه الفعلية منه ، إذ ثبوت الحكم لشخص القاطع جعلاً

ملازم لفعليته ، فلا محاله يتعلّق القطع بالحكم الفعلي ، و حيث أن المفروض دخل القطع في فعلية الحكم ، لزم الدور (١).

توضيحه على المثال المذكور و هو الحج :

إن شمول خطاب وجوب الحج - المنشأ بالآيه المباركه و معناه : كلّ من وجد و اتّصف بالاستطاعه فالحج واجب عليه - لهذا المكلف ، موقوفٌ على حصول الاستطاعه له خارجاً ، و إلّا فليس حكماً مجعولاً له ، و إذا تحققت الاستطاعه ، فالحكم في حقّه فعلي ، فلو أنّ القطع بالحكم المجعول قد اخذ في مرتبه الفعلية ، فلا- ثبوت للحكم و جعله بالنسبه إليه إلّا بعد القطع ، لكن حصول القطع موقوف على ثبوته له جعلاً ، لأنّ القطع طريق إلى الحكم ، فلا بدّ في تعلّقه به من تحقق الحكم و ثبوته في المرتبه السابقه . و هذا هو الدور .

### دفاع الإيرواني عن رأي الكفّايه

و لكنّ المحقق الإيرواني قرب كلام الكفّايه بقوله :

المختار صحّه أخذ القطع بمرتبه من الحكم في موضوع مرتبه اخرى منه ، فيؤثّر القطع المتعلّق بالمصلحه في بلوغها إلى درجه التأثير في الفعلية ، و ذلك لأن مرتبه الفعلية إنما تقوم بما قامت به مرتبه الإنشاء إذا كانت مرتبه الإنشاء علّه تامّه لفعليته ، أما إذا كانت من مجرّد الاقتضاء فلا- محيص من دخل عدم المانع في الفعلية مع عدم دخله في الاقتضاء ، و ليكن المقام من ذلك ، فيكون القطع مزيلاً للمانع المتمم لفعلية التأثير (٢) .

ص: ١٨٢

١-١) مصباح الاصول ٢ / ٤٦ - ٤٧ .

٢-٢) حاشيه الكفّايه ٢ / ٤٤٧ .

توضيحه : إن مرتبه الإنشاء هي مرتبه الاقتضاء ، و حينئذٍ ، يكون من المعقول حصول ما يمنع الحكم من الوصول إلى الفعلية ، لكنّ القطع رافع للمانع ، فيجوز أخذه موضوعاً للفعلية و لا- دور . نعم ، لو كانت الفعلية قائمه بالإنشاء لم يعقل أخذ القطع بالإنشاء موضوعاً للفعلية ، لكنّ مرتبه الإنشاء مرتبه الاقتضاء ، و هي متقدّمة على مرتبه الفعلية ، و القطع بها يوجب فعلية الحكم ، فلا مانع من أخذ القطع بمرتبه موضوعاً لمرتبه اخرى .

### الإشكال عليه

و فيه : ما هو المانع عن فعلية الحكم المرفوع بالقطع ؟ إنه لا يخلو من أن يكون الجهل بالحكم أو مانع آخر غير الجهل به ، فإن كان غير الجهل فهو لا يرتفع بالقطع بالإنشاء ، مثلاً : الحج واجب على المكلف المستطيع ، و المانع عن فعلية هذا الوجوب هو الحرج ، فهل يرتفع الحرج بالقطع بإنشاء وجوب الحج ؟ كلّا ، لا يرتفع ، و كذا كلّ ما فرض مانعاً غير الجهل بالحكم . و إن كان الجهل به ، فإن ارتفاع هذا المانع بالقطع يستلزم التصويب ، إذ سيكون الحكم مقيّداً بالعلم ، و تقّيده بالعلم و اختصاصه بالعالمين باطل .

فسقط دفاع المحقق الإيرواني و بقى الإشكال على حاله .

اشاره

قد تقدّم أنّ الإنسان لا يخلو من احدى حالات ، هي العلم و الظن و الشكّ ، و حصول العلم له في كلّ موردٍ توفّرت فيه شروط العلم و مقدماته من الضروريات ، لكنّ حصوله له لا يلازم تصديقه به و انقياده له و ترتيبه الأثر عليه ، فكم من موردٍ يتحقّق فيه العلم للإنسان و لا يرتّب الأثر على علمه لسببٍ من الأسباب .

ولمّا تقرّر كون القطع منجزاً للتكليف ، و أنّ على المكلف أن يتحرّك نحو الامتثال و تحقيق المأمور به خارجاً و حصول الموافقة العمليه ، وقع البحث بينهم في وجوب الموافقة الالتزاميه أيضاً و عدم وجوبها .

و بعبارة اخرى : هل هناك تكليف جوانجى بالإضافة إلى التكليف الجوارحي أو لا ؟

تحرير محلّ البحث

إنه ليس المراد من وجوب الموافقة الالتزاميه هو العلم بالتكليف ، و لا الرضا بجعله ، و لا العزم على العمل و الامتثال ، و لا قصد القربه ، مع كونه مختصاً بالعبادات و البحث أعم منها و من التوصليات .

بل المراد من الموافقة الالتزاميه للتكليف الشرعي : أنّ يعقد القلب عليه و ينقاد بالنسبه إليه ، كما هو الحال في الامور الاعتقاديه .



إنه لا- ريب في أن الالتزام القلبي - بالإضافة إلى العمل - يوجب القرب من المولى و ارتقاء درجه العبد عنده ، لكنّ الكلام في استحقاق العقاب على عدم الالتزام ، فهل يجب الالتزام القلبي ؟ و هل يحرم تركه ؟

### هل يوجد فرق بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه ؟

قد نسب إلى المحقق المشكيني (١) القول بالتفصيل ، فقال بعدم وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكن المخالفه محرّمه .

### الأدله في المسأله

قال المحقق النائيني :

ربما يقال بتأثير العلم الإجمالي في دوران الأمر بين المحذورين من جهة الالتزام ، حيث أن في الأخذ بالفعل أو الترك من دون الالتزام بالوجوب أو الحرمة ، مخالفه للتكليف المعلوم إجمالاً التزاماً .

و أنت خبير بفساد هذا القول ، فإن المراد من الموافقه الالتزاميه ... .

إن كان هو التصديق والتدين بما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ ، فمرجع ذلك إلى تصديق نبوته و أن ما جاء به فهو من عند الله ، و هو لا يستلزم الالتزام بكل واحدٍ واحدٍ من الأحكام تفصيلاً .

و إن كان المراد منها هو الالتزام بكل واحدٍ واحدٍ من الأحكام على التفصيل .

فإن أراد القائل بلزومه حرمة التشريع و الالتزام بخلاف الحكم الواقعي مسنداً له إلى الشارع ، فهو حق ، لكنه أجنبي عن لزوم الالتزام بكل حكم على التفصيل .

ص: ١٨٥

و إن أراد لزومه بنفسه ، بحيث يكون لكل واجب مثلاً إطاعتان و معصيتان ، إحداهما : من حيث العمل ، و الأخرى : من حيث الالتزام ، فلا دليل عليه لا عقلاً و لا نقلاً .

و إن كان المراد من لزومها ، هو وجوب الإتيان بالعبادات بقصد التعبد و الامتثال ، بأن يؤتى بها بداعي الأمر مثلاً ، فهو و إن كان حقاً ، إلا أنه أجنبي عن محل الكلام أيضاً .

و بالجمله ، لا دليل على لزوم الموافقه الالتزاميه ، بالمعنى الذى يكون مربوطاً بالمقام... (١) .

و جاء فى الكفايه :

هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضى موافقته عملاً - يقتضى موافقته التزاماً و التسليم له اعتقاداً و انقياداً ، كما هو اللّازم فى الاصول الدينيه و الامور الاعتقاديّه ، بحيث كان له امتثالان و طاعتان ، احدهما : بحسب القلب و الجنان ، و الأخرى : بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاماً و لو مع الموافقه عملاً ، أو لا يقتضى ، فلا يستحق العقوبه عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفه العمليه ؟

الحق : هو الثانى ، لشهاده الوجدان الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيّده إلاّ المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن متسلاً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له ، و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيّده ، لعدم اتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد

ص: ١٨٦

بأحكام مولاه و الانقياد لها ، و هذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره أو نهيته التزاماً مع موافقته عملاً (١).

و قال السيد الخوئي :

التحقيق : عدم وجوب الموافقه الالتزاميه ، إذ لم يدل عليه دليل من الشرع و لا من العقل . أمّا الأدلّه الشرعيه ، فظاهرها البعث نحو العمل و الإتيان به خارجاً ، لا الالتزام به قلباً . و أمّا العقل ، فلا يدلّ على أزيد من وجوب امتثال أمر المولى ، فليس هناك ما يدلّ على لزوم الالتزام قلباً (٢) .

أقول :

و على الجملة ، فإنه إذا قام الدليل على التكليف و ثبت ، فإنّ العقل حاكم بلزوم إطاعه المولى بامتنال التكليف الوجوبى أو التحريمى ، أمّا أن يأمر بالالتزام القلبى أيضاً ، فلا دليل عليه .

و بعبارة اخرى : إن العقل يحرك العبد المكلف نحو امتثال متعلّق التكليف ، و لا- يتجاوز بعثه و تحريكه دائره المتعلّق ، بأن يبعث إلى شىء زائد عنه ، بل إنه يريد من المكلف الإتيان بالمتعلّق فحسب .

هذا بالنسبه إلى الحكم العقلى .

و أمّا الحكم الشرعى ، فإنه لمّا جاء الخطاب بالصّلاه مثلاً و أمر بها المولى ، فإن « صلّ » يشتمل على مادّه و هيئته ، أمّا المادّه ، فهي الصّلاه ، و أمّا الهيئته ، فمدلولها البعث و الطلب أو اعتبار اللابديه ، فلا دليل من الخطاب الشرعى بالصّلاه - لا مادّه

ص: ١٨٧

١-١) كفايه الاصول : ٢٤٨ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ٥٢ .

و لا هيئه - على وجوب الموافقه .

و أما أن يكون هناك دليلٌ من خارج الخطاب الشرعى بوجوب الصلاه ، يدلّ على وجوب الموافقه الالتزاميه مضافاً إلى الصلاه ، فلا يوجد هكذا دليل .

نعم ، توجد روايات كثيره فى وجوب التصديق و الإقرار بما جاء به النبىّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله ، كقوله عليه السّلام - فى جواب السؤال عمّا بنيت عليه دعائم الإسلام - : « ... و الإقرار بما جاء به من عند الله ... » (١) .

و لكنّ فى دلالتها على المدعى بحث ، كما لا يخفى .

و قد يقال : بأنّ هذه النصوص ناظره إلى اصول الدين أو منصرفه إليها .

و لكنّ هذا غير واضح ، و العهده فى إثباته على مدّعيه ، لأنّ النصوص مطلقه و عبارتها « الإقرار بما جاء به » النبىّ ، سواء فى الاصول أو الفروع ، و ما هو منشأ الانصراف ؟

و قد يقال (٢) : بدلالاتها على وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكنّ يكفى الموافقه إجمالاً .

و فيه : إن كانت دالّة على الوجوب ، فمقتضى القاعده انحلالها على كلّ واحدٍ واحدٍ ممّا جاء به النبىّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله ، فهو إطلاق شمولى ، فالقول بالالتزام الإجمالى فى غير محلّه .

فإن قلت : القول بوجوب الموافقه الالتزاميه مخالف للمشهور .

قلنا : هذا المشهور ليس مشهور القدماء بل المتأخرين ، و مخالفتهم لا تضرّ ،

ص: ١٨٨

١-١) الكافي ٢ / ١٩ و ٢١ - ٢٢ و ٣٨ .

٢-٢) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٥٤ .

هذا أولاً .

و ثانياً : إعراض المشهور و إن كان موهنأ عندنا ، لكن عن السند لا الدلاله ، و ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول .

هذا كله ، اللهم إلا أن يقال بأن « الإقرار » أمر و « الالتزام » أمر آخر . فتدبر .

### ثمره البحث و وجه الحاجه إليه

نحتاج إلى هذا البحث من جهتين :

جهه فقهيّه ، و هى وجوب و عدم وجوب الموافقه الالتزاميه ، و حرمة و عدم حرمة المخالفه الالتزاميه .

وجهه اصوليه ، و هى : أنه على القول بوجوبها ، لا- مجال لإجراء الاصول العمليه . مثلاً : لو دار الأمر بين المحذورين ، فهل تجرى الاصول العمليه ؟ فيه خمسه أقوال ، أحدها : جريان أصاله البراءه عن الوجوب و الحرمة معاً ، فبناءً على وجوب الموافقه الالتزاميه ، لا يمكن جريان الأصل فى الطرفين ، و يسقط هذا القول فى تلك المسأله .

و قال المحقق الأصفهانى (1) : إنه بناءً على وجوب الموافقه الالتزاميه ، لا بدّ من القول بها فى التعبديات و التوصليات معاً ، و لكنّ بالنظر إلى المانعيه عن جريان الاصول ، فلا مورد للبحث فى التعبديات ، إذ مع عدم الموافقه الالتزاميه يزول قصد القربه ، لأنّ قصد القربه غير الموافقه الالتزاميه كما تقدّم ، لكنهما فى التعبديات متلازمان .

و الحاصل : أنه بين التعبديات و التوصليات من جهه المانعيه عن جريان

ص: ١٨٩

الاصول فرق ، فإذا دار الأمر بين المحذورين في الواقعه الواحده و كانا توصلين ، حصلت المخالفه الالتزاميه ، و أمّا العمليه فلا ، لأنه إمّا فاعل و إمّا تارك . أمّا في التعديّات ، فتحصل المخالفه العمليه أيضاً ، فإنه يمكن الإتيان بالعمل بدون قصد القربه ، فإن كان واجباً لم يمتثل و إن كان حراماً فقد خولف بالإتيان ... فهذا الفرق بين القسمين - التوصليات و التعديّات - موجود بلا إشكال .

### جريان الاصول العمليه و عدم جريانها

و هذا تفصيل الكلام في ذلك ، على القول بوجود الموافقه الالتزاميه ، و أنه يمنع من جريان الاصول العمليه أو لا يمنع ؟

أمّا إذا لزم من جريانها المخالفه العمليه ، فلا إشكال في عدم جريانها .

فقول :

الشبهه تاره : حكميه كليته ، كصلاه الجمع ، إذا دار حكمها بين الوجوب و الحرمة .

و اخرى : موضوعيه ، و هي :

تاره : في العمل الواحد ، كالمراه المحلوف على وطئها أو ترك وطئها .

و اخرى : في موضوعين ، كما لو اريد إجراء قاعده الفراغ في الصلاه و استصحاب بقاء الحدث ، فإنه إن كان محدثاً فالصلاه التي فرغ منها باطله ، و إن كان على طهاره فلا حدث بالنسبه إلى الصلاه المتأخره .

### تحرير محلّ الكلام

فهل يجرى الأصل في هذه الموارد مع القول بوجود الموافقه الالتزاميه ؟

أمّا على القول بأن لا مقتضى لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ، كما

ص: ١٩٠

عليه الشيخ ، فلا مجال لهذا البحث أصلاً ، لأنه مع عدم المقتضى لا تصل النوبه إلى البحث عن المانع .

فالبحث عن مانعيه وجوب الموافقه ، مبنى على القول بوجود المقتضى لجريان الأصل في أطراف الشبهه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إنه لا- بدّ من أن يكون للأصل موضوع يقتضى جريانه و إلّا فلا- تصل النوبه إلى البحث عن مانعيه وجوب الموافقه . مثلاً: إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة ، فلا مقتضى لجريان أصاله الإباحه ، لعدم الشك في عدمها ، فلا موضوع لهذا الأصل حتى يقال : هل وجوب الالتزام يمنع عن جريان أصاله الإباحه في مورد دوران الأمر بين المحذورين أو لا ؟

فتلخص : إن البحث يبتنى على القول بوجود المقتضى لجريان الأصل في أطراف الشبهه ، و على أن يكون للأصل موضوع حتى يبحث عن جريانه و عدم جريانه في المورد .

و حينئذ نقول - مثلاً- : لو توضّأ بماء مردد بين الطاهر و المتنجس ، فهل يجرى الأصل في الطرفين مع العلم الإجمالى بأحد الحكمين .

و لو صلّى و فرغ ثم شكّ في طهارته جرى استصحاب الحدث و جرت قاعده الفراغ مع العلم بمخالفه أحدهما للواقع ؟

### وجه عدم الجريان

يمكن تقريه مانعيه الموافقه الالزاميه عن جريان الاصول في أطراف العلم بما حاصله : إنه إذا وجب الالتزام القلبي بالحكم الواقعي الموجود في البين لا يجتمع مع جريان الأصل الموجب للحكم المنافي له عملاً ، و إلّا يلزم الالتزام

بالمتنافيين .

و إن شئت فقل : إنَّ بإجراء الأصل في جميع الأطراف ينتفى موضوع وجوب الالتزام ، مع كونه محققاً على وجه الإجمال ، و يكون ترخيصاً في المخالفه ، و لا فرق في تحقق المخالفه الممنوعه ، بأن تكون مخالفهً لفعل خارجي أو أمر قلبي باطنى .

### وجه الجريان

و قد ذكر لعدم مانعيه وجوب الموافقه الالتزاميه عن جريان الاصول وجوه :

### الأول : ما جاء في الكفايه

منها : ما قاله صاحب الكفايه من : أنَّ استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف ، و معه لا محذور فيه بل و لا في الالتزام بحكم آخر (١) .

و توضيحه :

إن دليل وجوب الموافقه الالتزاميه قاصر عن الشمول للمورد الذى وجد فيه أصلٌ من ناحيه الشارع على الخلاف ، فإذا قائل الأصل من ناحيته مؤمناً للمكلف ، فلا وجوب ، لأنَّ العقل لا يستقل بوجوبها في موردٍ لا يريد لها الشارع من المكلف ، و الأدله النقليه التى استدلل بها للوجوب لا يعم إطلاقها مثل هذا المورد .

### الإشكال عليه

ص: ١٩٢



إلّا أنه يمكن الجواب ، بأنّ الدليل القائم عقلاً و نقلاً على وجوب الموافقه الالتزاميه قائم على الحكم الواقعي الإلهي ، و الأصل القائم في المورد حكم ظاهري ، و لا منافاه بين الحكم الواقعي و الظاهري .

### الثاني : ما ذكره الشيخ

و منها : إنّ وجوب الموافقه الالتزاميه إنما هو في مورد الحكم ، فلا بدّ من وجود الحكم حتى تجب الموافقه عليه التزاماً ، و الأصل العملي الجاري في المورد يرفع الحكم ، فلا يبقى موضوع لوجوب الموافقه . و هذا ما يستفاد من كلام الشيخ (١).

### إشكال المحقق الخراساني

و قد أشكل عليه في الكفايه بأنه يستلزم الدور ، لأنّ جريان الأصل موقوف على عدم المانع ، و هو عبارته عن عدم وجوب الموافقه ، لأنّ عدم المانع متقدّم رتباً على الممنوع ، لأنه من أجزاء العله ، و هي مقدّمه على المعلول أي الممنوع . لكنّ عدم المانع متوقف على جريان الأصل . و هذا دور (٢).

### دفاع المحقق الأصفهاني

و قد دافع المحقق الأصفهاني و أجاب عن إشكال الدور بقوله :  
و يندفع الدور : بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة ، لا أنه يتوقف على رفعه .  
و ليس لازم رفع الحكم الإذن في المخالفه الالتزاميه المحرّمه فإنها لا تحرم ،

ص: ١٩٣

١-١) فرائد الاصول ١ / ٨٤ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٦٨ .

بل لا تتحقق إلا مع ثبوت الحكم و لا مانعيه لحرمة المخالفه الالتزاميه أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها ، و ما لا مانعيه له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه ؟

فإن قلت : هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلي، فإنه مرفوع بالأصل ، و أمّا الحكم الواقعي ، فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن في المخالفه الالتزاميه .

قلت :

أولاً: لا نسلم حرمة المخالفه الالتزاميه للواقعي المحكوم بعدمه تنزيلاً ، و مفاد الأصل رفعه تنزيلاً ، فلا يمنع إلا حرمة المخالفه الالتزاميه لما له ثبوت و لم يكن منفيّاً و لو تنزيلاً .

و ثانياً : حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية ، فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية ، لا عدم الالتزام بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللّازم قبيحاً .

لكنه يناسب ما سلكناه في عدم المانعيه ، لا ما سلكه « قدس سره » في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقه الالتزاميه .

و بناء على هذا الجواب ، لا- حاجه إلى قصر وجوب الموافقه الالتزاميه على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلاً ، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكلّ ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت ، فتدبر (1) .

و توضيحه :

ص: ١٩٤

إن مانعيه وجوب الالتزام القلبي أيضاً موقوف على تحقق موضوعه ، و الموضوع هو « الحكم » أي « الوجوب » ، و إذا جرى الأصل انتفى الوجوب ، و حيث لا موضوع ، فلا يمكن للموافقه الالتزاميه المانعيه عن جريان الأصل .

و على الجملة ، فإنه في مثل الوضوء بالماء المرّد بين الطهاره و النجاسه ، بناءً على وجوب الموافقه الالتزاميه ، يرتفع هذا الوجوب بقوله عليه و آله السلام :

« رفع ما لا يعلمون » (١) ، فمع جريان البراءه لا يبقى وجوب ، فلا موضوع للموافقه .

و هذا مقصود الشيخ ، و لا يرد عليه الإشكال المزبور .

### الردّ عليه

لكنّ يرد عليه - كما أشار إليه هو في طيّ كلامه - : إنّ الأصل الرافع للحكم أصل تنزيلى ، أي هو حكم ظاهري ، فهو يقول : إن هذا الأصل التنزيلى يرفع جميع آثار الحكم المرفوع و منها وجوب الموافقه الالتزاميه ، لكنّ المعلوم بالإجمال الموجود في البين في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي كما في المثال ، و في دوران الأمر في المرأه المحلوف على وطيها أو تركه ، هو الملتزم به قلباً ، و لا أصل يرفعه ، و وجوده يمنع من جريان الأصل في الأطراف .

و تلخص : عدم تماميه هذا الجواب .

### الجواب الصحيح

ص: ١٩٥

---

١-١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .

بل الجواب الصحيح ما ذكره الشيخ نفسه ، و هو أنه لا- تمناع بين الأصل و موضوع وجوب الموافقه القطعيه ، لأنَّ الأصل إنما يجرى فى خصوص الوجوب و فى خصوص الحرمه ، و لكنْ لا- يجب الالتزام بخصوصهما ، بل الملتزم به هو الجامع بينهما الموجود فى البين ، و هذا لا- يرتفع بالأصل ، فالذى يرتفع بالأصل لا تجب الموافقه معه ، و الذى تجب الموافقه معه لا يرتفع بالأصل ... و إذْ لا تمناع بينهما . فلا دور .

بعد أن ثبت حجتيه القطع و لزوم ترتيب الأثر عليه عقلاً ، فهل حكمه بذلك مطلق أو أنه مقيد بما إذا حصل القطع بنحو متعارف و من سبب ينبغي حصوله منه ، أو القطع الحاصل من السبب غير المتعارف حصوله منه ، كما هو الحال في القطاع ؟

### قول كاشف الغطاء بعدم حجتيه قطع القطاع

قال الشيخ قدس سره :

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به ، و لعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء (1) قدس سره بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه ، قال : و كذا من خرج عن العاده في قطعه أو ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه .

قال الشيخ :

ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع - بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجتيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطعاً - بأنه يشترط في حجتيه القطع عدم منع الشارع عنه ، و إن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم . بحجتيه القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع .

ص: ١٩٧

و قد ناقش الشيخ القول المذكور بأنه :

إن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في مورد يكون القطع موضوعاً للحكم فلا بأس به ، لانصراف القطع المأخوذ في الموضوع إلى الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول القطع منها ، نظير انصراف الظن و الشك في موارد أخذهما في الموضوع إلى المتعارف منهما .

و إن أريد نفى اعتباره في مقام يكون القطع طريقياً ، فإن أريد نفى أجزاء ما قطع به عن الواقع لو انكشف الخلاف ، فهو حق أيضاً ، لكنه لا يختص بقطع القطع ، بل يعم غيره ، لعدم أجزاء الأمر التخيلى - كما حقق في مبحث الأجزاء - و إن أريد وجوب ردعه عن قطعه و رفعه عنه و تبييه على مرضه أو يقال له : إن الله لا يريد منك الواقع إذا كان غافلاً عن القطع بحيث تلتبس عليه المغالطة ، فهو حق أيضاً في موارد القطع بخلاف الواقع ، مما يرتبط بالنفوس و الأعراض و الأموال التي تجب المحافظه عليها ، لكنه لا يختص بقطع القطع بل يعم مطلق القطع المخالف للواقع و لو كان متعارفاً .

و إن أريد أنه حال العلم بحكم الشاك ، فهو ممنوع ، إذ القاطع بالحكم لا يمكن إرجاعه إلى أحكام الشك من الاصول العمليه لعدم شمولها له ، فنفي حجتيه قطعه يعنى تركه متحيراً متخبطاً لا يعرف ما يقوم به (١) .

ص: ١٩٨

وقال المحقق الخراسانى:

لا- تفاوت فى نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً ، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف و من سببٍ ينبغى حصوله منه ، أو غير متعارف لا- ينبغى حصوله منه كما هو الحال غالباً فى القَطَاع ... و بالجمله ، القطع فيما كان موضوعاً عقلاً ، لا يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب . لا عقلاً - و هو واضح - و لا شرعاً ، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيًا و لا إثباتاً ... (١).

### مناقشه المحقق النائنى

وقال المحقق النائنى :

حكى عن الشيخ الكبير عدم اعتبار قطع القَطَاع .

و هو بظاهره فاسد ، فإنه إن أراد من قطع القَطَاع الطريقي الذى لم يؤخذ فى موضوع الدليل ، فهو مما لا يفرق فيه بين القَطَاع و غيره ، لعدم اختلاف الأشخاص و الأسباب و الموارد فى نظر العقل فى طريقيه القطع و كونه منجزاً للواقع عند المصادفه و عذراً عند المخالفه .

و إن أراد القَطَاع الموضوعى ، فهو و إن كان له وجه ، لأنَّ العناوين التى تؤخذ فى ظاهر الدليل تنصرف إلى ما هو المتعارف ، من غير فرق فى ذلك بين الشك و الظن و القطع ، فالشك المأخوذ فى باب الركعات ينصرف إلى ما هو المتعارف ،

ص: ١٩٩

ولا- عبره بشك كثير الشك و لو فرض أنه لم يرد قوله عليه السلام « لا- شك لكثير الشك » ، غاية أنه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلاً للصلاه و لو تعلق في الأخيرتين ، لأنه لا يندرج في أدله البناء على الأكثر ، فلا يكون له طريق إلى إتمام الصلاه ، فتبطل ؛ و لكن بعد ورود قوله عليه السلام « لا شك لكثير الشك » يلزمه البناء على الأقل أو الأكثر ، أى هو فى الخيار بين ذلك .

و كذا الحال فى الظن الذى اخذ موضوعاً فى عدد الركعات ، فإنه أيضاً ينصرف إلى المتعارف و لا يعم كثير الظن ، فىكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك .

و كذا الحال فى القطع المأخوذ موضوعاً ينصرف إلى المتعارف و لا يعم قطع القطع ، إلا أن الشأن فى إمكان التفات القاطع حال قطعه إلى أنه قطاع ، فإنه يمكن أن يقال بعدم التفاته إلى ذلك .

نعم : تظهر الثمره بالنسبه إلى غير القاطع ، كما لو فرض أن الحاكم علم أن الشاهد قطاع ، فيمكن أن يقال بعدم قبول شهادته ؛ و لكن المحكى عن « الشيخ الكبير » هو عدم اعتبار قطع القطع فى القطع الطريقي المحض ؛ و قد عرفت أن ذلك مما لا سبيل إليه .

### قول المحقق العراقى بعدم الحجية فى المعذوريه

و ذهب المحقق العراقى إلى أنه إذا كان كلام الشيخ الكبير ناظراً إلى جهه معذوريه القطع ، بأن العقل لا يعتبر قطع القطع معذراً له ، فالحق معه ، و لا يندفع بما ذكروه جواباً عنه (١) .

ص: ٢٠٠



و جاء في تقرير بحثه ما نصّه بعد كلام له :

و لعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطّاع ، فيراد من ذلك عدم اعتباره في مقام العذريّه ، و لو بملاحظه تقصيره في مقدّمات قطعه من الأوّل ، الناشئ من جهه قلّه مبالاته و عدم تدبّره الموجب لخروجه بذلك عمّا عليه متعارف الناس من الاستقامه إلى الاعوجاج في السليقه ، بنحو يحصل له القطع من كلّ شيء ممّا لا يكون مثله سبباً عادياً لحصول الظن بل الشكّ لمتعارف الناس ، لا عدم اعتباره في مقام المنجزية و مرحله إثبات التكليف و الاشتغال به .

بل و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقاله الأخباريين ... (١).

### موافقه السيد الاستاذ للمحقّق العراقي

و وافقه سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه ، إذ قال :

و أمّا مناقشه الشيخ ، فيمكن أن يقال في دفعها :

أولاً : بالنقض بمورد الجاهل المركّب المقصر ، فإنه في حال علمه لا يمكن ثبوت احكام الشك له ، و لكنه لا يكون معذوراً في مخالفته للواقع مع أنه قاطع .

و ثانياً : بأنه و إن سلّم أن القاطع في حال قطعه لا يمكن إرجاعه إلى أحكام غير القاطع بما هي أحكام لغير القاطع ، لكننا يمكننا أن ندعى هذا القاطع لا يكون معذوراً لو خالف قطعه الواقع ، و هذا هو المراد من نفي حجّيته قطعه .

بيان ذلك : إن حجّيته القطع ترجع إلى وجوب متابعتة و منجزيته للواقع لو صادفه ، و معذريته لو خالف قطعه الواقع .

فالذي ندّعيه : إن العقل لا يحكم بمعذريه قطع القطّاع لو خالف الواقع .

ص: ٢٠١

و هذا لا محذور فيه أصلاً ، و لا يتنافى مع لزوم متابعه القطع الحاصل بنظر القاطع .

وعليه ، فيكون الكلام فى أن الحكم العقلى بمعذريه القطع و عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواقع الذى تعلق القطع بخلافه ، هل هو ثابت لجميع أفراد القطع أم إنه ثابت لبعض الأفراد دون بعض ؟

و لا يخفى أن التشكيك فى ذلك يكفى فى عدم ثبوت المعذريه و لا نحتاج إلى إثبات العدم ، و إنما الذى يحتاج إلى الإثبات هو القول بالحجيه .

و لكن الإنصاف عند ملاحظه حال العقلاء و معاملاتهم فيما بينهم و مع عبيدهم - التى هى الطريق لتشخيص أصل حجيه القطع فى الجمله - هو عدم معذوريه القاطع إذا كان قطعه من غير طريق متعارف ، فمن أمر و كيله بشراء حاجه له بالقيمه السوقيه ، فاشتراها الوكيل بأزيد منها استناداً إلى قطعه بأن الثمن يساوى القيمه السوقيه ، لكنه ملتفت إلى أن قطعه غير ناش عن سبب متعارف ، فللموكل أن لا يعذر و كيله و يعاتبه كما لا يخفى .

و ليس هذا أمراً بعيداً بعد التزام الفقهاء بمعاقبه الجاهل المركب المقصير فى اصوله و فروعوه ، و ليس ذلك إلا لعدم كون قطعه معذراً ، بعد تقصيره فى المقدمات التى تسبب القطع .

و بعد التزام الشيخ بأن التقصير المسبب للنسيان يمكن أن يستلزم العقاب على المنسى لو لا حديث الرفع الراجع إلى نفي وجوب التحفظ ، مع أنه لا حكم للناسى فى حال نسيانه ، و لا يمكن مخاطبته بأحكام الملتفت .

و بالجمله : عدم إمكان إثبات حكم للقاطع ينافى ما قطع به فى حال قطعه ، لا يتنافى مع عدم حجيه القطع ، بمعنى عدم كونه معذوراً لو انكشف أن قطعه

مخالف للواقع ، إذ عدم المعذوريه إنما يحكم به بعد زوال القطع ، فلا محذور فيه .

و من هنا يظهر : أنه يمكن تصحيح دعوى الأخباريين الراجعه إلى نفي حجتيه القطع - هذا مما احتمله الشيخ في مراد الأخباريين ، فراجع صدر كلامه - بإرجاعها إلى نفي معذوريه القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه ، و هي دعوى لا بأس بها ، إذ بعد ورود الروايات الكثيره الدالّه على أن الدّين لا- يصاب بالعقول ، و كثره وقوع الخطأ في الأحكام إذا كانت مدركه من طريق العقل ، لا يحكم العقل و العقلاء بمعذوريّه القاطع من غير طريق الكتاب و السنّه ، بل يعدّونه مقصراً في المقدمات فيصح عقابه . و إن لم يمكن نفي وجوب الإطاعه في حال قطعه .

فالتفت و تدبر .

و إلى ما ذكرناه من نفي معذوريّه القطع أشار المحقق العراقي ، كما في نهايه الأفكار ، فلاحظ (1) .

أقول :

لا يخفى أن الكلام هنا في القاطع و السبب ، دون المورد .

و أيضاً ، فالكلام في القطع الطريقي المحض ، فلو كان القطع مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي ، فلا ريب في جواز تقييده من قبل الحكم من الحيثيات الثلاثه ، لأنّه اعتبار من المولى ، فله أن يجعل الموضوع مقيداً من حيث القاطع بأن لا يكون قطعاً ، و له أن يجعله مطلقاً . و من حيث السبب ، له أن يقيد السبب بأن يكون القطع حاصلًا من الكتاب و السنّه فقط مثلاً ، و له أن لا يقيد ، أو يقيد بأن

ص: ٢٠٣

لا يكون السبب غير المقدمه العقليه من الجفر و الزمل ، أو لا يكون من غير المستقلات العقليه ، و له أن يطلق .

و السبب في طرح هذا البحث - كما عرفت - هو إلهاق الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله قطع القطاع بشك كثير الشك في عدم الاعتبار .

لكن الفرق بين القطع و الشك واضح ، لأن حجيه القطع عقليه ، إذ العقل يحكم بوجود متابعه القطع و يراه منجزاً و معذراً ، و أما كاشفيه قطع القطاع عن الواقع و إن لم تكن حاصله ، إلا أنها موجوده عند القطاع نفسه ، فإنه عنده طريق إلى الواقع و كاشف عنه .

و على الجملة : إن هذه أحكام عقليه ، يرتبها العقل على القطع ، سواء كان القاطع قطعاً أو لا ، و لو لم يرتبها يلزم تخلف الحكم عن موضوعه ، و هو محال .

ص: ٢٠٤

تحرير محل النزاع

إنّ القطع من الحوادث ، فله سبب ، فهل يمكن تقييده بسببٍ خاصٍّ أو لا؟

السبب تارةً : هو المقدمات الشرعية ، الكتاب و السنّه . و لا كلام و لا خلاف في حجته القطع الحاصل منهما . و اخرى : هو غير المقدمات الشرعية ، و هي تارةً :

غير عقلية أيضاً ، كما لو حصل القطع بالحكم الشرعي من الرمل و الجفر و نحوهما ، و اخرى : عقلية .

و المقدمات العقلية تارةً : مستقلة ، كقاعده قبح العقاب بلا بيان ، و اخرى :

غير مستقلة ، و هو عبارته عن الحكم العقلي في المورد الشرعي ، مثل حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمه و وجوب ذيلها ، فإنه حكم عقلي متفرّع على حكم شرعي .

فلو حصل القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية المستقلة ، كحكمه بعدم اجتماع الأمر و النهي مثلاً أو غير المستقلة ، كوجوب الإطاعه على المبني ، فهل هذا القطع حجّه ، أو لا بدّ من تقييد القطع بالحاصل من غير هذه المقدمات ؟

حول قول بعض الأخباريين بعدم الحجية

و كما ذهب الشيخ الكبير كاشف الغطاء إلى عدم اعتبار القطع الحاصل من الأسباب غير المتعارفه العقلية ، و ظهر عدم تماميته ما ذهب إليه ، فقد نُسب إلى

بعض الأخباريين القول بعدم اعتبار القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الأدلة السمعيه ، أى المقدمات العقلية .

قال الشيخ:

ينسب إلى غير واحدٍ من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعيه غير الضرورية ، لكثرة وقوع الاشتباه و الغلط فيها ، فلا يمكن الركون إلى شيء منها (١) .

و قال صاحب الكفايه :

نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا- اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية ، إلا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه ، بل تشهد بكذبها ، و أنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء و حكم الشرع بوجوبه ، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمه ، و إما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية ، لأنها لا تفيد إلا الظن ، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترأبأدى ...

و كيف كان ، فلزوم أتباع القطع مطلقاً و صحه المؤاخذه على مخالفته عند إصابته ، و كذا ترتيب سائر آثاره عليه عقلاً ، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ... (٢) .

ص: ٢٠٤

١-١) فرائد الاصول ١ / ٥١ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٧٠ .

أقول :

و الأولى نقل كلام المحدث الاسترأبادى ليُتضح الحال ، فإنه قال :

□

الدليل التاسع مبني على مقدمه دقيقه شريفه تفتنت لها بتوفيق الله تعالى ، و هى :

أن العلوم النظرية قسمان :

قسم ينتهى إلى مادّه هى قريبه من الإحساس ، و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق ، و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ فى نتائج الأفكار ؛ و السبب فى ذلك أن الخطأ فى الفكر ، إما من جهه الصوره أو من جهه المادّه ، و الخطأ من جهه الصوره لا يقع من العلماء ؛ لأن معرفه الصوره من الأمور الواضحه عند الأذهان المستقيمه ، و الخطأ من جهه المادّه لا يتصور فى هذه العلوم ؛ لقرب المواد فيها إلى الإحساس .

و قسم ينتهى إلى مادّه هى بعيدة عن الإحساس ، و من هذا القسم الحكمة الإلهية و الطبيعیه و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق ؛ و من ثم وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمة الإلهية و الطبيعیه ، و بين علماء الإسلام فى اصول الفقه و المسائل الفقهية و علم الكلام ، و غير ذلك .

و السبب فى ذلك : أن القواعد المنطقية إنما هى عاصمة من الخطأ من جهه الصوره لا من جهه المادّه ، و ليست فى المنطق قاعدة بها يُعلم أن كل مادّه مخصوصه داخله فى أى قسم من الأقسام ، و من المعلوم امتناع وضع قاعده

تكفل بذلك .

قال :

فإن قلت : لا- فرق في ذلك بين العقليّات و الشرعيّات ؛ و الشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع في اصول الدين و في الفروع الفقهيّه .

قلت : إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمه عقليّه باطله بالمقدّمه النقليه الظنيّه أو القطعيّه .

و من الموضّحات لما ذكرناه - من أنّه ليس في المنطق قانونٌ يعصم عن الخطأ في مادّه الفكر - : أنّ المشائيين ادّعوا البداهه في أنّ تفريق ماء كوزٍ إلى كوزين إعدامٌ لشخصه و إحداثٌ لشخصين آخرين ، و على هذه المقدّمه بنوا إثبات الهيولى ، و الإشراقيين ادّعوا البداهه في أنّه ليس إعداماً للشخص الأوّل و إنّما انعدمت صفه من صفاته ، و هو الاتصال .

ثمّ قال :

إذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه ، فنقول :

إن تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصِمنا من الخطأ ، و إن تمسّكنا بغيرهم لم نُعصم عنه ، (١) انتهى كلامه .

قال الشيخ :

و المستفاد من كلامه عدم حجّيه إدراكات العقل ، في غير المحسوسات و ما يكون مباديه قريبه من الإحساس ، إذا لم تتوافق عليها العقول .

ص: ٢٠٨



قال :

و قد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه :

منهم السيد المحدث الجزائري في أوائل شرح التهذيب على ما حكى عنه ... .

و ممن وافقهما على ذلك في الجملة : المحدث البحراني في مقدمات الحدائق ... .

و مما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له ... (١).

### تكذيب ما نسب إليهم

أقول :

و لكنَّ المحقق الخراساني يرى أن النسبه كاذبه (٢)، و أن الخلاف منهم ليس في كبرى حجيه الدليل العقلي و إنما في الصغرى .

و هذا ما نصَّ عليه المحدث النوري أيضاً ، فقد قال في جملة كلام له طويل :

إنَّ ما نسب إلى أصحابنا الأخباريين من إنكارهم حجيه القطع الحاصل من العقل ، خلاف ما يظهر من كلماتهم . و قد اشتهرت هذه النسبه في عصرنا بين طبقات أهل العلم ، و الأصل في هذا الاشتهار كلام الشيخ الأعظم الأنصاري ... .

قال :

و لكنّه معذور ، لأنه لم يكن عنده كتاب الفوائد ، و إنما نقله عن حاشيه فخر

ص: ٢٠٩

---

١-١) فرائد الاصول ١ / ٥٤ - ٥٥ .

٢-٢) كفايه الاصول : ٢٧٠ .

المحققين محمد تقى الأصفهاني على المعالم ، و كذا ما نقله عن السيد الجزائري كما لا يخفى على من راجعهما (١).

أقول :

لكنّ عبارته الاسترابادى فى بدايه الفصل هى :

الفصل الثانى : فى بيان انحصار مدرّك ما ليس من ضروريّات الدين من المسائل الشّرعيه ، أصليه كانت أو فرعيّه ، فى السماع عن الصادقين عليهم السلام (٢).

و عبارته صاحب الحدائق هى :

لا- مدخل للعقل فى شىء من الأحكام الفقهيّه ، من عبادات و غيرها ، و لا سبيل إليها إلّا السّماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن الاّطلاع عليها (٣).

فالظاهر أنّ الحق مع الشّيخ .

### الأقوال فى المقام

و بالجمله ، ففى المسأله قولان و تفصيلان :

القول الأوّل : ما ذهب إليه الاصوليون ، من حجيّه القطع مطلقاً ، و أنّ الأحكام العقليّه غير قابله للتخصيص من ناحيه الشّارع .

القول الثانى : رأى الأخباريين ، فإنه و إنّ كان السيد الصدر فى مقام نفى

ص: ٢١٠

١- (١) مستدرّك الوسائل ٩ / ٣٠٣ - ٣١٨ .

٢- (٢) الفوائد المدنيّه : ٢٥٤ .

٣- (٣) الحدائق الناضره ١ / ١٣١ .

قاعده الملازمه كما ذكر صاحب الكفايه ، لكنّ كلمات الأمين و صاحب الحدائق ظاهره في عدم حجّيه القطع بالحكم الشرعي من الدليل العقلي .

### دليل الأخباريين

إنّ الصحيح - كما عليه الاصوليون - هو أن الحكم الشرعي يستنبط من المقدمات المستعمله في الاستلزامات العقليه مثل باب اجتماع الأمر و النهي ، و المقدمه و ذى المقدمه ، و من قاعده الملازمه ... .

و ما يمكن أن يكون وجهاً للقول بعدم الجواز هو العقل و النقل .

### الدليل الأول : العقل

إنّ كثره وقوع الغلط و الاشتباه في المقدمات العقليه أمرٌ لا- ينكر ، و قد ذكر الأمين الأسترآبادي أنه لا- يوجد عندنا ميزان لتشخيص موادّ القضايا ، و عليه ، فلا يمكن الاعتماد على تلك المقدمات في استنباط الأحكام الشرعيه .

الجواب

وفيه:

أولاً : إن هذا الدليل مركّب من امور :

أحدها : كثره الخطأ . و هذا أمر حسّي ، و لا كلام فيه .

و الثاني : إنه لا ميزان لتشخيص بالنسبه إلى المواد . و هذا أيضاً أمر حسّي أو قريب من الحسّ . و لا كلام فيه .

و الثالث : إنه كلّ ما كثر فيه الخطأ سقط عن الدليليه . و هذه كبرى عقليه ، و هي من المسائل التي لا تقبل النيل ، لكثره الخطأ فيها ، كما ذكر الأمين .

و بعبارة اخرى : كلّ ما يحتاج إلى الموادّ في مقام التحقّق الخارجى و التحقّق

ص: ٢١١

الذهنى ، فهو خارج من مسائل الطبيعيات و الرياضيات و داخل فى الإلهيات ، و « الدليلية » من هذا القبيل ، و هى من موادّ القضايا ، و قد ذكر الأمين أنه لا ميزان للتشخيص فيها .

و ثانياً إن السبب لكل خطأ يقع فى الأدلة العقلية هو عدم درك الارتباط بين مقدمه الدليل و نتيجته ، إذ ليس كل نتيجة تحصل من كل مقدمه ، بل لا بدّ من تشخيص الارتباط بينهما ، فعدم التشخيص هو سبب الخطأ ، و إذا حصل التشخيص زال .

و ثالثاً : إنه لا ميزان لتشخيص الموادّ و تمييز اليقينيّات عن الظنّيات إلّا الوجدان ، لأنّ اليقين و الظنّ أمران وجدائيان ، و عليه ، فإنّ الخطأ يرتفع بالتضلع فى الامور و التأمل فيها ، و هذا ضرورى فى جميع العلوم التجريبيه ، فلولا التضلع فى معرفه المواد و قدره على التطبيق الصحيح ، لما حصل التوصل إلى نتيجة فى مسأله من المسائل ، و لو تمّ كلام الأمين للزم انسداد باب جميع تلك العلوم .

و رابعاً إن كثره الخطأ فى المقدمات العقلية لو سلّم بها ، ليست بأكثر منه فى المقدمات الشرعيه .

### الدليل الثانى : النصوص

قال الشيخ :

فإن قلت : لعلّ نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار - مثل قولهم عليهم السّلام : « حرامّ عليكم أن تقولوا بشىء ما لم تسمعه منّى » ، و قولهم عليهم السّلام : « لو أنّ رجلاً قام ليله ، و صام نهاره ، و حجّ دهره ، و تصدّق بجميع ماله ، و لم يعرف ولايه ولى الله ؛ فيكون أعماله بدلالته فيواليه ، ما كان له على الله

ص: ٢١٢

ثواب « ، و قولهم عليهم السلام : « من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا ... » ، إلى غير ذلك ... : من أن الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حججه عليهم السلام ، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطه في تبليغه لم يجب امتثاله ، بل يكون من قبيل : « اسكتوا عما سكت الله عنه » ؛ فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه ، و حينئذٍ ، فالحكم المستكشف بغير واسطه الحجّة مُلغى في نظر الشارع و إن كان مطابقاً للواقع ؛ كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفى الثواب على التصدّق بجميع المال ، مع القطع بكونه محبوباً و مرضياً عند الله .

و وجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم : ما ورد من النقل المتواتر على حجّيه العقل ، و أنّه حجّه باطنه ، و أنّه ممّا يُعبد به الرحمن و يُكتسب به الجنان ، و نحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّه من الحجج ، فالحكم المستكشف به حكمٌ بلغه الرسول الباطني ، الذي هو شرعٌ من داخل ، كما أنّ الشرع عقلٌ من خارج .

و مما يشير إلى ما ذكرنا من قبيل هؤلاء: ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافيه - في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه :

إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيءٍ أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهه نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره ، لا- أنّه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب ، مع حصولهما من أيّ طريقٍ كان (1) ، انتهى موضع الحاجة .

ص: ٢١٣

و قد اجيب عن هذا الاستدلال بوجوه :

الأول : إنّ هذه النصوص تنهى <sup>□</sup> عن الرّكون إلى القطع الحاصل من تلك المقدمات ، و هذا غير معقول .

و فيه : إنّ محلّ الكلام الآن هو جواز الركون إلى العقل لاستنباط الحكم الشرعى و عدم جوازه .

الثانى : إنّها ناظره إلى المنع عن العمل بالقياس و الاستحسان و نحوهما مما يفيد الظنّ بالحكم الشرعى .

و فيه : إنّ هذا الجواب يتمّ بالنسبه إلى بعض النصوص ، و لعلّ أظهرها فى الدلاله على المنع من الأخذ بالمقدمات العقليّه قبل حصول القطع و المقصود منها . هو النهى عن القياس ما :

عن أبى بصير ، قال قلت : لأبى عبد الله عليه السّلام : ترد علينا أشياء ليس نعرفها فى كتاب الله و لا سنّته ، فننظر فيها ؟ <sup>□</sup>

« قال : لا ، أما أنك إن أصبت لم تؤجر و إن أخطأت كذبت على الله » (١) . <sup>□</sup>

و هذه الروايه لم يوردها الشيخ .

أمّا سنداً ، فهى معتبره .

و أمّا دلالة ، فظاهر قوله عليه السلام : « لا » هو أنه إن كان الشىء فى الكتاب و السنّه رجع إليهما فيه ، و أمّا ما لا يوجد فيهما فلا ينظر فيه . و قوله : « أما أنك ... » ظاهر فى إلغاء طريقيّته غير الكتاب و السنّه ، و إلّا لم يعقل عدم الأجر عند الإصابه

ص: ٢١٤

و الكذب على الله عند الخطأ .

لكن الاستدلال بها لما ذهب إليه الأخباريون يتوقف على ثبوت الإطلاق فيها ، بأن يكون قوله : « فننظر فيها » أعم من النظر العقلي القطعي ، فيكون قول الإمام : « لا- » مطلقاً من باب ترك الاستفصال ، و يتفرّع عليه قوله : « أما أنك ... » ، إلّا أن ثبوته أوّل الكلام ، لإمكان دعوى كون السؤال محفوفاً بما يصلح للصارفيه عن النظر العقلي القطعي ، و هو شيوع النظر القياسي الظني في تلك الأزمنة ، و حينئذٍ ، لا ينعقد الإطلاق في السؤال حتى ينعقد في الجواب .

و هناك نصٌّ آخر و دلالته قويّه ، و قد ذكره الشيخ ، و هو ما :

عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام في خبرٍ : « لو أنّ رجلاً- قام ليله و صام نهاره و تصدّق بجميع ماله و حج جميع دهره و لم يعرف ولايه وليّ الله فيواليه و تكون جميع أعماله بدلالته إليه ، ما كان له على الله حق في ثوابه و لا كان من أهل الايمان » (1)

و السند معتبر كذلك .

و يمكن الجواب عنه : بأنّ ما ورد عنهم عليهم السّلام ممّا يدلّ على حجّيه العقل ، من دلاله وليّ الله كذلك .

هذا ، و أمّا استطراق الرمل و الجفر للوصول إلى الأحكام الشرعيّه ، فممنوع ، لأنه مخالف للسّيره الاستنكاريه المستمره القطعيّه .

ص: ٢١٥

---

١- (١) وسائل الشيعه ١ / ١١٩ ، الباب ٢٩ من أبواب مقدمه العبادات ، رقم : ٢ .

وفصّل الميرزا بين التصرّف في نفس القطع و التصرّف في متعلّقه ، فمنع الأوّل و أجاز الثاني ... فإنه ليس للشارع أن يقول : لا ترتّب الأثر على قطعك ، و لكنّ له أن يقول : إنّ أحكامي محدوده بما يستفاد من الكتاب و السنّه ، و أمّا ما يستدلّ به عليها من خارجهما فلا أثر له .

و بعباره اخرى : للشارع أن يقيّد المراد لا القطع بالمراد ، فليس له أن يقول :

لا- ترتّب الأثر على القطع بالحكم الحاصل من غير الكتاب و السنّه ، لأنّ حجّيه القطع ذاتيه ، و لكنّ يمكن أن يقول : كلّ حكم من أحكام الكتاب و السنّه قطعت به ، و جب عليك ترتيب الأثر على قطعك به .

و قد ذكر لتقريب مراده في المقام مقدّماتٍ ثلاث (١) .

المقدّمه الاولى : إنّه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم لاستلزامه الدور ، لأنّ القطع طريق إلى متعلّقه بالذات ، فالقطع بحكم متوقف على تحقّق الحكم توقّف الانكشاف على المنكشف ، فالحكم متقدّم في الرتبة على القطع ، فلو أخذ القطع في موضوع الحكم لزم تأخر الحكم عن القطع ، و هذا هو الدور .

المقدّمه الثانيه : إنه قد تقرّر - في بحث التبعدي و التوضيحي - أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، لأنّ التقابل بينهما من قبيل العدم و الملكه ، فكلّ موردٍ لا يكون قابلاً للتقييد فهو غير قابل للإطلاق ، فلا يكون هناك تقييد

ص: ٢١٤

(١-١) انظر : مصباح الاصول : ٥٧ .



و لا إطلاق .

و نتيجة المقدمتين : إنّ الأحكام الشرعيّة مهمله بالإضافه إلى علم المكلف و جهله ، لأنّ تقييدها بالعلم بها غير ممكن بمقتضى المقدمه الاولى ، و إطلاقها بالنسبه إلى العلم و الجهل بها غير ممكن بمقتضى المقدمه الثانيه . فتكون مهمله ، لأنّ الملاك إمّا أن يكون فى جعل الحكم لخصوص العالم به ، فلا بدّ من تقييده به ، و إمّا أن يكون فى الأعم من العالم و الجاهل ، فلا بدّ من تعميمه ، لكنّ تقدّم فى المقدمتين عدم إمكان التقييد و الإطلاق ، و لما كان الإهمال فى مقام الثبوت غير معقول ، فلا بدّ من علاج ، و هو ما ذكره فى :

المقدمه الثالثه : من أنّ للشارع فى مثل هذه الموارد جعلاً ثانوياً يعبر عنه بمتّم الجعل ، فإمّا أن يقيد به الحكم بالعلم ، فيسمى بنتيجه التقييد ، أو يعتم به الحكم ، فيسمى بنتيجه الإطلاق ... و حينئذٍ ، لا يلزم الدور ، لأنّ متعلّق الجعل الأوّل هو الحكم على نحو الإهمال ، و متعلّق الثانى هو التقييد بالعالم أو الإطلاق ، و مع تغاير المتعلّقين لا يلزم الدور .

و قد وقع فى الشريعه تخصيص الحكم و تقييده بالعلم فى مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام ، و نلتزم فيهما بنتيجه التقييد - بمقتضى الأدله الشرعيّه - أمّا فى غيرهما فيؤخذ بنتيجه الإطلاق ، بمقتضى العمومات الداله على أنّ الأحكام الشرعيّه مشتركه بين العالم و الجاهل .

فظهر : أنّ من الممكن تقييد الحكم بالقطع الحاصل من سبب خاصّ - كالكتاب و السنّه - عن طريق متّم الجعل ، و المنع من العمل بالقطع بالحكم الحاصل من غير ذلك ...

ص: ٢١٧

إلّا أنّ الكلام فى وقوع ذلك فى الشريعة ، فإنّ مورده قليل جداً ، كالقطع الحاصل من القياس ، على ما يظهر من روايه أبان .

## إشكال السيد الخوئى

قال السيد الخوئى : أمّا ما ذكره من المقدّمه الاولى فهو تام .

و أمّا ما ذكره فى المقدّمه الثانيه من أنّ : استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، فهو غير تام ، لأنّ التقابل بينهما وإن كان من تقابل العدم و الملكه ، لأنّ الإطلاق عبارته عن عدم التقييد فيما كان قابلاً له ، إلّا أنه لا يعتبر فى التقابل المذكور القابليه فى كلّ مورد بشخصه ، بل تكفى القابليه فى الجملة . أ لا ترى : أن الإنسان غير قابل للاتصاف بالقدره على الطيران مثلاً ، و مع ذلك يصح اتصافه بالعجز عنه فيقال : هو عاجز عن الطيران ، و ليس ذلك إلّا لكفايه القابليه فى الجملة ، و أن الإنسان قابل للاتصاف بالقدره فى الجملة و بالنسبه إلى بعض الأشياء ، و إنّ لم يكن قادراً على خصوص الطيران .

و فى المقام ، حيث أن تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، لما عرفت من استلزامه الدور ، و تقييده بالجهل به أيضاً محال ، لاستلزامه الدور كذلك ، فيكون مطلقاً بالنسبه إلى العلم و الجهل لا محاله فى الجعل الأوّلى ، بلا حاجه إلى متمم الجعل ، و إذا كان كذلك و قطع به المكلف ، يستحيل منعه عن العمل بقطعه ، لاستلزامه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً ، و مطلقاً فى صورته الإصابه .

قال :

و قد ظهر بما ذكرناه فساد ما ذكره من صحّحه أخذ القطع بالحكم فى موضوعه شرطاً أو مانعاً بتتيمم الجعل ، لأنه متوقف على كون الجعل الأوّلى بنحو

ص: ٢١٨

الإهمال . و قد عرفت كونه بنحو الإطلاق .

و أما ما ذكره من أن العلم مأخوذ في الحكم في موارد الجهر و الإخفات و القصر و التمام .

ففيه : إن الأمر ليس كذلك ، إذ غايه ما يستفاد من الأدله هو أجزاء أحدهما عن الآخر ، و أجزاء التمام عن القصر عند الجهل بالحكم ، لا- اختصاص الحكم بالعالم ، فإن اجتراء الشارع - في مقام الامتثال بالجهر في موضع الإخفات أو العكس - لا يدل على اختصاص الحكم بالعالم . و يدل عليه أن العنوان المذكور في الروايه هو الجهر فيما ينبغي فيه الإخفات أو الإخفات فيما ينبغي فيه الجهر . و هذا التعبير ظاهر في ثبوت الحكم الأوّلي للجاهل أيضاً . و يؤيّده تسالم الفقهاء على أن الجاهل بالحكمين مستحق للعقاب عند المخالفه فيما إذا كان جهله عن تقصير ، فإنه على تقدير اختصاص الحكم بالعالم ، لا معنى لكون الجاهل مستحقاً للعقاب .

و أما ما ذكره من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس بروايه أبان ، ففيه :

أولاً : إن روايه أبان ضعيفه السند ، فلا يصح الاعتماد عليها .

و ثانياً : إنه لا دلالة لها على كونه قاطعاً بالحكم . نعم يظهر منها كونه مطمئناً به ، حيث قال : « كنا نسمع ذلك بالكوفه ، و نقول إن الذي جاء به شيطان » .

و ثالثاً : إنه ليس فيها دلالة على المنع عن العمل بالقطع على تقدير حصوله لأبان ، فإن الإمام عليه السلام قد أزال قطعه ببيان الواقع ، و أن قطعه مخالف له ، و ذلك يتفق كثيراً في المحاورات العرفيه أيضاً ، فربما يحصل القطع بشيء لأحد ،

و يرى صاحبه أن قطعه مخالف للواقع ، فيبين له الواقع ، و يذكر الدليل عليه ، ليزول قطعه أى جهله المركب ، لا للمنع عن العمل بالقطع على تقدير بقاءه (١).

### مناقشه الإشكال

و قد ذكرنا فى مبحث التعبدى و التوضيلى : أن الحق مع الميرزا فى هذا المقام ، و ملخص الكلام هو : إن المقصود من الإطلاق هو الإطلاق الحجة الكاشف عن غرض المولى ، و مثل هذا الإطلاق إنما يتحقق فيما إذا كان المولى متمكناً من التقييد ، فلو لم يكن متمكناً منه ثبوتاً كما فى موردنا أو إثباتاً لخوف و نحوه ، فلا يكون الإطلاق حجه .

و فيما نحن فيه : المفروض - بحكم المقدمه الاولى - عدم تمكن المولى من التقييد ، للزوم الدور ، و المفروض أن النسبه بينه و بين الإطلاق هو العدم و الملكه ، و حينئذٍ ، فهو غير متمكن من الإطلاق ، و مثله لا يكون حجه ... و هذا هو مقصود الميرزا ، فلا مجال للردّ عليه بكفايه القابليه فى الجملة .

و إذا سقط الإطلاق ، و لزم الإهمال - و هو محال - فلا مناص من متمم الجعل .

و هذا هو الجواب عن الإشكال على الميرزا ثبوتاً .

و أمّا الإشكال عليه إثباتاً - بالمناقشه فى روايه أبان سنداً و دلاله . أمّا دلاله فلأن أبان قد حصل على الاطمئنان من القياس ، و بحثنا فى القطع . و أمّا سنداً ، فبضعف الروايه - فهو مردود .

ص: ٢٢٠

أما دلالةً ، ففي الرواية قوله : « كنا نقول : الذي جاء به شيطان » وهذه الكلمة لا تقال إلّا في مورد القطع بالبطلان .

و أما سنداً ، فالمناقشه في سند الرواية سهوٌ من قلم المقرّر ، إذ ليس في السند أحد يتأمل في وثاقته . فالكليني رواها عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه و محمّد بن إسماعيل ، عن إبراهيم بن هاشم ، عن ابن أبي عمير ، عن عبد الرحمان بن الحجاج ، عن أبان بن تغلب . و الشيخ رواها بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمان عن أبان .

و « محمّد بن إسماعيل » مشترك بين ثلاثة أحدهم ضعيف ، لكنّ هذا - بالقربينه - هو البندقي النيسابوري الراوى عن الفضل بن شاذان ، و هو ثقّه . و مع التّنزّل ، فإنّ معه إبراهيم بن هاشم .

### التحقيق في الجواب

و التحقيق أنّ يقال في الجواب عن هذا التفصيل بأنّ : الانقسامات الثانويّه على قسمين : أحدهما : ما يمكن تقييده بالدليل الثاني ، و الآخر : ما لا يمكن تقييده أصلاً ، و ما نحن فيه من القسم الأوّل .

توضيحه : إنّ الانقسام الثانوى تارةً : من قبيل قصد الأمر ، إذ لا يمكن أخذه في المتعلّق بالدليل الأوّل ، لأنه لا يمكن أن يقول - على المبني - : الصّلاه واجبه عليك بقصد هذا الأمر ، فيحتاج إلى الأمر الثاني . لكنّ التقييد بالعلم و الجهل ليس عدم إمكانه مختصاً بالدليل الأوّل ، بل إنه ناشئ من تقدّم الموضوع على حكمه في أىّ مقام . بيانه :

إن الحكم دائماً متأخر عن موضوعه ، فلو أراد أخذ العلم بالدليل الثاني في

الموضوع ، أفاد أخذ العلم بنفس هذا الحكم في موضوعه ، كأنه قال : هذا الحكم هو للعالم بحكمه في هذه الواقعة ، و حينئذٍ ، يلزم الاحتلال في قانون تأخر الحكم عن الموضوع ، فالمحذور هو عدم قابليته تقييد الموضوع بالحكم ، و هذا المحذور موجود دائماً ، فلا يمكن التقييد لا بالدليل الأول و لا الثاني أبداً .

و بيان آخر : تقييد الحكم بالعلم يتوقف على العلم بالحكم ، فيكون العلم متقدماً و متأخراً معاً . و هو محال .

و أما دليل الإخفات ، فيدلُّ على الأجزاء في مقام الامتثال ، و لا دلالة له على التقييد بالعلم ، و لو فرض ظهوره في هذا التقييد ، فلا بد من تأويله بمقتضى ما ذكر من البرهان القطعي ، فلا ينتقض ما ذكرنا بمسأله الجهر و الإخفات .

### تفصيل المحقق العراقي

و فصل المحقق العراقي بين التنجيز و التعذير ، بأن لا يكون القطع الحاصل من المقدمات العقلية معدراً ، قال ما نصّه :

يمكن أن يفرّق بين القطع الناشئ عن تقصير المكلف في مقدمات حصول قطعه و بين غيره ، في جهة معذريته عند مخالفه قطعه للواقع ، بدعوى عدم معذوريه من يقصير في مقدمات قطعه ، خصوصاً إذا كان كذلك من جهة الخوض في المقدمات العقلية التي نهى عن الخوض فيها ، و لكن مثل هذه الجهة غير مرتبطة بجهه منجزيته و عليته لحكم العقل بوجوب الحركة على وفقه ، إذ لا تلازم بين عدم معذوريه قطعه ذلك عند تحقّقه عن الواقع و بين عدم منجزيته في مقام إثبات الاشتغال بالتكليف و صحّحه الردع عن العمل على وفقه ، و لا بأس أيضاً بالالتزام بهذا المقدار... و لعلّه إلى ما ذكرنا نظر القائل بعدم اعتبار قطع القطع... بل

و يمكن أن يحمل عليه أيضاً مقاله الأخباريين... (١).

و حاصله :

إنه ليس للشارع التصرف في القطع من حيث المنجزية ، أما من حيث المعذرية فيمكنه ذلك ، بأن يمنع من استطراد شيء معين ، كما نهى عن استطراد القياس ، و حينئذٍ ، لا يكون القطع الحاصل عن طريقٍ قد نهى عن استطراده عذراً .  
و هذا التفصيل لا غبار عليه ، و قد وافقه عليه سيدنا الاستاذ قدس سره (٢) و شيخنا دام بقاءه في الدوره السابقه .

ص: ٢٢٣

---

١-١) نهاية الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٤ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤ / ١١٩ .

إنه لما تقرّر حجّيه القطع و لزوم ترتيب الآثار عليه عقلاً ، فهل يفرّق بين القطع التفصيلي و الإجمالي ؟

قال في الكفايه :

إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علّه تامّه لتنجّزه ، لا تكاد تنال يد الجعل إثباتاً و نفيّاً ، فهل القطع الإجمالي كذلك ؟ فيه إشكال (١) .

### حقيقه العلم الإجمالي

للعلم الإجمالي اصطلاحات :

منها : إنه يطلق في مقابل الكشف التفصيلي ، كوجود المطالب العلميّه المفضّله في الملكه العلميّه للإنسان .

و منها : إنه العلم بالشىء بوجهه العام ، كالعلم بالنتيجه في ضمن العلم بالكبرى .

و منها : العلم بالشىء بوجهه الخاص ، و هو علم به بوجهه ، كالعلم بالوجودات الخارجيه .

و منها : العلم الإجمالي الارتكازي ، في مقابل العلم الارتكازي التفصيلي ،

ص: ٢٢٤



كما في مسأله التبادر ، حيث يعلم بمعنى اللفظ إجمالاً ، و عن طريق التبادر يعلم به تفصيلاً .

و منها : العلم المشوب بجهلٍ ما .

و هذا الأخير هو المقصود هنا .

فعن صاحب الكفايه : إنه العلم بالمردد .

و عن المحقق العراقي : إنه الصوره الإجماليه .

فإن كان مراده من الصوره الإجماليه : وجود الإجمال في متعلق العلم ، رجع كلامه إلى نظر المحقق الخراساني ، و إن كان مراده وجود الإجمال في العلم نفسه - كما هو ظاهر كلامه - ففيه : إنه غير قابل للتعقل ، إذ كيف يكون العلم و هو مشوبٌ بالجهل ؟

و أمّا ما ذهب إليه صاحب الكفايه ، ففيه : إنَّ تعلق الأمر الاعتباري بالمردد بل بالمعدوم جائز ، لكنَّ بحثنا في العلم و هو من الأمور الحقيقيه .

و لا يخفى أن الامور الحقيقيه منها ما هو متقوم في ذاته بالغير ، و منها ما ليس كذلك ، فمن الثاني : الشجاعه ، و من الأول : العلم ، فإنه أمر حقيقي متقوم بالغير ، و إذا كان كذلك ، كيف يكون ذلك الغير المتقوم به مردداً ، مع أنّ المردد لا حقيقه له و لا وجود ؟

و بما ذكرنا أشكال المحقق الأصفهاني على الرأيين المذكورين ، و ذهب إلى أنّ العلم الإجمالي ليس إلّا العلم التفصيلي المنضم إليه الجهل ، فالفرق بينه و بين التفصيلي هو في ناحيه المتعلق ، حيث أنه في التفصيلي هو الخصوصيه ، و في الإجمالي هو الجامع الانتزاعي ، و هو عنوان « أحدهما » المنطبق على هذا و ذاك .

و قد اختار الاستاذ هذا الرأى .

فهذا مطلب .

### مراتب الحكم

و مطلب آخر : ذهب المحقق الخراسانى إلى أنّ للحكم أربع مراتب ، مرتبه الملاك ، و مرتبه الإنشاء ، و مرتبه الفعلية ، و مرتبه التنجز .

و خالفه الآخرون و قالوا : ليس له إلاّ مرتبتان : الإنشاء و الفعلية ، لأنّ الملاك علّه للحكم ، و علّه الشىء غير الشىء ، و التنجز .  
أثر الحكم ، و أثر الحكم غير الحكم .

و هذا هو الحق .

### حقيقه الفعلية

إلاّ أنهم اختلفوا فى حقيقه الفعلية .

فذهب الشيخ و صاحب الكفايه و الميرزا إلى أنّ فعلية الحكم متقومه بفعلية موضوعه ، أى : تحقق الموضوع بقيوده و شرائطه و انتفاء موانعه .

و ذهب المحقق الأصفهانى : إلى تقوّم الفعلية بالوصول ، فهو يقول بوحده مرتبتى التنجز و الفعلية ، و الوصول ، إمّا وجدانى و إمّا تعبدى ، فما لم يصل الحكم فلا وجود له ، لأنّ الفعلية عين الوجود .

قال : إن حقيقه الحكم عبارته عن الإنشاء بداعى جعل الداعى للفعل أو للزجر ، و ما لم يصل إلى المكلف ، فلا داعويه له ، فإمكان الداعويه متقوم بالوصول ، و لولاه فلا إمكان للداعويه ، و ما لم يكن كذلك فليس بحكم .

لكنّ الإشكال المتوجّه عليه هو : أنه يصحّ حقيقه أن يقال : هذا الحكم

واصل و هذا الحكم غير واصل ، فانقسام الحكم إلى الواصل و غير الواصل برهان على عدم تقوّم الحكم بالوصول .

فالحق ما ذهب إليه الجماعه ، خلافاً له .

### وصول الحكم عقلاً و عقلاء

لكنهم متفقون على وصول الحكم إلى المكلف في مورد العلم الإجمالي - و إن اختلفوا في كيفيته وصوله - و إذا وصل الحكم فالعقل حاكم بتنجزه ، لأنّ المعتمد عنده وصول الحكم و لا ينظر إلى كيفيته وصوله ، فالعلم الإجمالي مؤثر و ليس بحكم الجهل و الشك ، و موضوع حكمه باستحقاق العقاب هو مخالفته التكليف الواصل بنحو من الوصول ، فتوهم أن العلم الذي جعل موضوعاً عند العقل في باب الإطاعه و المعصيه يختصّ بالعلم التفصيلي ، و أنّ العلم الإجمالي مساوق للجهل في عدم التأثير ، باطل قطعاً .

هذا بالنسبه إلى حكم العقل .

و كذلك الحال في سيره العقلائيّه ، فإنه لا يعتبر في المؤاخذات بين الموالى و العبيد ، أن يكون التكليف واصلًا إلى العبد بالوصول التفصيلي ، بل يكفي العلم الإجمالي به ، و إذا كان كذلك ، ففي أحكام المولى الحقيقي بالأولويّه ، إذ « ما كان الله ليخاطب خلقه بما لا يعلمون » كما في الخبر (١) و ما كان للشارع بياناً مغاير لما هو المرتكز عند العقلاء في كيفيه المؤاخذة على مخالفته أحكامه .

ص: ٢٢٧

---

١-١) وسائل الشيعة ١٧ / ١٦٧ ، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به ، رقم : ١٣ .

و بعد ، فلما ظهر بطلان القول بعدم مؤثرية العلم الإجمالى ، و أنّ القدر المتيقن وجود الاقتضاء له للتنجيز ، فيقع البحث فى أنه يقتضى تنجيز الحكم بوجود موافقته قطعاً و حرمة مخالفته قطعاً ، إلّا أن يقوم مانع كما لو تمّ الإطلاق فى أدلّه الأصول لتشمل أطراف العلم الإجمالى ، و حينئذٍ لا يتحقق التنجيز ، أو أنه علّه تامّه له ؟ و على الثانى قولان ، أحدهما : أن العلم الإجمالى علّه لتنجيز الحكم المعلوم بالإجمال مطلقاً ، أى سواء فى الموافقه القطعيّه و المخالفه القطعيّه ، و الآخر : إنه علّه تامّه فى حرمة المخالفه القطعيّه ، أما بالنسبه إلى الموافقه ، فهو باقٍ على حدّ الاقتضاء .

فظهر موارد الاختلاف فى المقام ، فهناك قولٌ بعدم الاقتضاء أصلاً ، و على الاقتضاء ، فهل هو ذو اقتضاء أو علّه تامّه ، و على العليه قولٌ بالعليه المطلقه و قولٌ بالتفصيل .

### الاقتضاء أو العليه التامّه ؟

ذهب الشيخ و الميرزا (1) و غيرهما إلى التفصيل ، أى العليه التامّه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه ، و الاقتضاء بالنسبه إلى الموافقه القطعيّه .

ص: ٢٢٨

و ذهب المحققان الأصفهاني و العراقي (١) إلى العليّه التامّه في الجهتين .

و كلمات صاحب الكفايه مختلفه ، فهنا يقول بالأول ، و في مبحث الاشتغال بالثاني ، و كذلك في حاشيته على الكفايه في هذا المقام كما لا يخفى على من راجعها .

□  
لكنّ السيّد الاستاذ قدّس سره أصرّ على عدم عدول المحقق الخراساني ، إذ قال رحمه الله في أوائل مباحث الاشتغال بعد بيان ما جاء في الكفايه هناك :

و قد اورد عليه : بأن ظاهره كون العلم الإجمالي علّه تامّه للتنجيز كالعلم التفصيلي ، و أن الفرق بينهما من ناحيه المعلوم ، و هذا يتنافى مع ما تقدّم منه في مباحث القطع من كونه مقتضياً للتنجيز و تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العليّه التامّه .

قال :

و التحقيق : إنه لا تنافي بين ما أفاده في المورد بل هما متّفقان ، بيان ذلك ... (٢) .

فراجعه و تدبّر .

## رأى الشيخ

□  
لقد أفاد رحمه الله ما ملخصه : إذا تحقّق العلم بالتكليف إجمالاً ، سواء في الشبهه الموضوعيّة كتردّد الخمر بين الإناءين ، أو في الشبهه الحكميه كتردّد الوجوب بين الظهر و الجمعه ، فإنّ المخالفه القطعيّه للتكليف المعلوم بالإجمال حرام بحكم العقل ، لأنها معصيه ، و الترخيص في المعصيه محال .

ص: ٢٢٩

---

١- ١) نهايه الدرايه ٣ / ٨٨ ، نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٦ .

٢- ٢) منتقى الاصول ٥ / ٤٧ .

فإن قلت : إن المعصية محرّمة بحكم العقل ، و لكن مقتضى الأصول ارتفاعها ، و إذا انتفى موضوع حكم العقل انتفى الحكم بتبعه ، فإذا جرت أصاله الإباحه فى كلّ من الإناءين لم تبق الحرمة ، فلا معصيه ، فلا حكم من العقل .

قلت : إن كان الأصل جارياً فى كلّ من الطرفين ، فإنّ الحكم المعلوم بالأجمال الموجود فى البين موجود و لا رافع له . هذا أولاً .

و ثانياً : إن جرى الأصل فى الطرفين ، أنتج رفع الحكم بوجوب الاجتناب ، لكنه يناقض دليل وجوب الاجتناب عن النجس فى البين .

ثم أمر الشيخ بالتأمل كما فى نسخه ، و بالفهم كما فى نسخه .

و كأنه - كما ذكر المحشّون - للإشاره إلى عدم تماميه الوجه الثانى ، و ذلك للمنع من كون مرجع أصاله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع : اجتنب عن النجس ، من جهه كونها حاكمه على أدلّه وجوب الاجتناب عن النجس . (١)

### رأى صاحب الكفايه

و ذهب المحقق الخراسانى إلى أن العلم الإجمالى مؤثّر ، لكن بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى الموافقه و المخالفه كليهما - فهو موافق للشيخ فى الموافقه و مخالف له فى المخالفه - فهذا مدّعا ، و معنى ذلك أن للشارع الترخيص فى جميع أطراف الشبهه ، و تجوز المخالفه العمليه للتكليف المعلوم بالإجمال . فقال :

ربما يقال : إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه

ص : ٢٣٠

الحكم الظاهري معه محفوظه ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً ، و ليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إلا محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه غير المحصوره بل الشبهه البدويّه ، ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي و الإذن بالاحتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً ، فما به التفصي عن المحذور فيهما ، كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً كما لا يخفى .

نعم ، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا- في العليه التامه ، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً- ، كما كان في أطراف كثيره غير محصوره أو شرعاً كما في إذن الشارع في الاحتحام فيها ، كما هو ظاهر « كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه » .

و بالجملة : قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصوره ، و عدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاحتحام ، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز لا عله تامه .

ثم تعرّض لرأى الشيخ و قال عنه بأنه ضعيف جداً (1) .

أقول :

أمّا دليله على جواز المخالفه ، فتوضيحه : إن الحكم :

تارة : فعلى من جميع الجهات ، أى : إن الشارع لا- يرضى بمخالفته أصلاً ، و مثل هذا الحكم لا- يمكن الترخيص فيه ، بل المجعول هناك وجوب الاحتياط ، فله عليه تامه لحرمة المخالفه العمليه .

ص: ٢٣١

و اخرى : ليس فعلياً من جميع الجهات ، و هناك يمكن الترخيص فى المخالفه .

و الحاصل : إنه فى القسم الأوّل لا يمكن جريان الأصل فى الأطراف ، و فى الثانى يمكن ، فالأمر يدور مدار غرض المولى من الحكم .

و بتقريب آخر : إن الأصل لا- يجرى فى أطراف الشبهه إلّما مع وجود المقتضى لجريانه و عدم المانع عنه ، و لّما كان موضوع الأصل - أى الشك - متحقّقاً فى كلّ واحدٍ من أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى ، كان المقتضى موجوداً .

و أمّا المانع ، فإّما هو عقلى أو شرعى ، أمّا المانع العقلىّ من اندراج أطراف الشبهه تحت إطلاقات أدلّه الاصول فهو العلم ، و توضيح ذلك :

إنّ أدلّه الاصول العمليّه على قسمين .

فمنها : ما هو غير معيّناً بالعلم و اليقين و هو منطوق بلا- مفهوم ، مثل قوله عليه السلام : « رفع ما لا يعلمون » ، فإنه يرفع الحكم المجهول ، و هو بإطلاقه يشمل الشبهه البدويّه و المقرونه بالعلم ، و لا مفهوم له . فلا مانعيّه لهذا القسم .

و منها : ما هو معيّناً بالعلم مثل : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر » ، و « كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » ... و من المعلوم أنه إذا حصل العلم ارتفع الشك فلا- موضوع لجريان الأصل ، و إلّما لزم التناقض أو التضاد بين مفاد الأصل و الحكم الواقعى .

يقول المحقق الخراسانى : إنّ هذا القسم أيضاً يشمل موارد العلم الإجمالى ، و لا- محذور ، لأنّ شرط التضادّ أو التناقض أن يكون الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأصل فى مرتبه واحده مع الحكم الواقعى حتى يلزم اجتماع



الضدّين أو النقيضين ، لأنّ الحكم الظاهري فعلى على جميع التقادير ، و الواقعي غير فعلى كذلك .

هذا حلّاً .

و أمّا نقضاً : فإنه لو كان العلم مانعاً ، لزم منع الاحتمال الموجود فى الشبهات البدويّه عن جريان الأصل ، لأنّ احتمال اجتماع الضدّين أو النقيضين محال كالقطع بذلك ، و الحال أنّ الاصول تجرى فى موارد الشبهات البدويّه ، فما به التفصّي عن المحذور هناك ، كان به التفصّي عنه فى القطع به فى الأطراف المحصوره .

و الحاصل : إن العلم الإجمالى كالتفصيلى فى مجرّد الاقتضاء لا- فى العليّه التامه ، فيوجب تنجّز التكليف لو لم يمنع عنه مانع عقلاً- ، كما حصل المانع العقلى عن الاقتضاء فى الشبهه غير المحصوره ، و المانع الشرعى فيما أذن الشارع فى الاقتحام فيه كما هو ظاهر الخبر : « كلّ شيء لك حلال » .

### مناقشه المحقق الخراسانى

و يرد الإشكال على المحقق الخراسانى فى حلّه و نقضه :

أمّا ما ذكره فى مرحله الحلّ ، و يتلخّص فى :

أنّ الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال غير واصل إلى مرحله الفعليّه بل باقٍ فى مرحله الاقتضاء ، لكن الأصل العملى موضوعه هو الشكّ فى الحكم الواقعي و هو فى مرحله الفعليّه ، فلا تضادّ و لا تناقض بينه و بين الحكم الواقعي .

فالجواب :

إنّ فعليّه الحكم عند المحقّق الخراسانى تدور مدار وجود الموضوع

ص: ٢٣٣

و قيوده - لا بوصول الحكم إلى المكلف كما تقدم - وعليه ، فعدم كون الحكم المعلوم بالإجمال فعلياً هو من أجل عدم العلم به بالتفصيل ، فما لم يكن علم تفصيلي بالحكم فذاك الحكم غير فعلي ، و معنى هذا الكلام أن يكون للعلم التفصيلي بالحكم دخل في موضوع نفس الحكم ، و هل يعقل أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم ؟

قد تقدم استحاله أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم .

و لو قيل : بأن المقصود هو أنّ العلم التفصيلي بالحكم في مرتبه الإنشاء دخيل في الحكم في مرتبه الفعلية له . و هذا ممكن عند صاحب الكفايه و جماعه .

قلنا : هذا في عالم الثبوت ، و أين الدليل عليه في عالم الإثبات ؟ إنه لا يوجد دليل على أخذ العلم التفصيلي بالحكم إنشاءً في موضوع نفس الحكم في مرحله الفعلية .

هذا ، على أنّ موضوع البحث - كما ذكر المحقق الأصفهاني - هو العلم الطريقي لا المأخوذ في الموضوع .

هذا أولاً .

و ثانياً : هل العلم الإجمالي بيان للحكم أولاً ؟ و على الأول ، تارة يطابق الواقع و اخرى يخالفه .

أما إن لم يكن للعلم الإجمالي بيانية أصلاً ، فهذا خلاف الفرض ، لأنّ المحقق الخراساني قد قرّر أنّ للعلم الإجمالي اقتضاءً - و ليس كالشك و الجهل - و لذا لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان في مورد العلم الإجمالي .

فالعلم الإجمالي بيان على التكليف من قبل المولى ، و إذا قام البيان على

التكليف ، استحق العقاب على مخالفته إن كان البيان مطابقاً للواقع ، لأن الارتكاب معصيه ، وإن كان مخالفاً للواقع ، فالارتكاب تجرّ من العبد ، وقد قرّر هذا المحقّق أن التجري هتك للمولى .

وعليه ، فإنّ جريان الأصل في طرفي الشبهه المحصوره ، يستلزم إمّا الإذن في المعصيه ، و إمّا الإذن في هتك المولى الحقيقي ، و كلاهما باطل .

و أمّا ما ذكره في مرحله النقض ، فالجواب :

أمّا عن الشبهه البدويّه ، فإن صاحب الكفايه نفسه ذهب إلى البراءه في الشبهه البدويّه . و على الجملة : إنه لا بيان فيها ، و مع عدم البيان فالعقاب قبيح .

بخلاف مورد العلم الإجمالي ، فإنه بيان ، و معه لا يجري الأصل . فبين المسألتين فرق واضح ، فالنقض غير وارد .

نعم ، تبقى مشكله جريان البراءه الشرعيّه ، إذ كيف يجمع بين الرفع و الوجوب المحتمل أو الحرمة المحتمله ، و قضيه كيفيه الجمع بين الحكم الظاهري و الحكم الواقعي ممّا تعرّض له العلماء ، و لكلّ منهم مسلك كما سيأتى .

و أمّا عن الشبهه غير المحصوره ، فكلامه صريح في أنه قياس مع الفارق ، لأنه قد صرح هناك بأن بقاء التكليف في مورد الشبهه غير المحصوره ، يستلزم العسر و الحرج و الضرر ، و عمومات نفيها ترفعه ... فمن يقول هذا هناك ، كيف يعترض على الشيخ هنا ؟

## خلاصه البحث

إنّ العلم الإجمالي علّه تامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيّه :

أولاً : لأن الترخيص في أطراف الشبهه المحصوره يستلزم التناقض في

## حكم العقل .

و ثانياً : إنه يستلزم التناقض فى حكم الشرع أيضاً . و لا يرتفع ذلك باختلاف مرتبه الحكم الظاهرى مع مرتبه الحكم الواقعى .

و وجه عدم الارتفاع هو : إنَّ كلاً من الحكمين مجعول شرعى ، و الحكم هو الإنشاء بداعى جعل الداعى ، و هل يعقل جعل الداعى إلى الفعل و عدم الترك ، و جعل الداعى إلى الترك و الترخيص ؟ إنه لا- يعقل جعل الداعى إلى المتناقضين أو المتضادين .

و بعبارة اخرى : إنَّ الحكم الواقعى يتعلّق به الغرض ، و جعل الترخيص فى مورده نقض للغرض ، و هو محال .

و تلخّص :

إن الحق مع الشّرخ ، و أنّ المخالفه القطعيّه للحكم المعلوم بالإجمال حرام .

بقى شىء يتعلّق بكلام الشّرخ ، و ذلك أنه قال : بوجود المقتضى لجريان الأصل فى كلّ طرفٍ بخصوصه ، إلّا أنه لا أصل يرفع النجاسه أو الوجوب و الحرمة المعلومه بالإجمال الموجوده فى البين .

و هذا الكلام إنما يتمّ فيما إذا جرى الأصل بعنوان صلاه الظهر مثلاً بخصوصها أو الإناء الكذائى بخصوصه ... و لكنّ الأمر ليس كذلك ، بل المقصود إجراؤه بعنوان الصّلاه المحتمل وجوبها ، و الإناء المحتمل نجاسته أو خمريّته ، فإذا جرى فى كلّ طرفٍ انتفى الوجوب أو النجس الموجود فى البين ، و يلزم التناقض .

و لا بأس - بعد ذلك - بذكر استدلال بعض أتباع الشّرخ فى المقام :

فمنهم : المحقق النائيني ، فإنه قال :

جريان الاصول العمليّيه في كلّ واحدٍ من الأطراف ، يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الأطراف ، و الترخيص في الجميع يضاف التكاليف المعلوم بالإجمال ، فلا يمكن أن تكون رتبه الحكم الظاهري محفوظه في جميع الأطراف ، نعم ، يمكن الترخيص في بعض الأطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر أو فعله .

و دعوى الملازمه بين حرمه المخالفه القطعيّه و وجوب الموافقه القطعيّه ، و أن العلم الاجمالي إما أن يكون علّه تامّه بالنسبه إلى كلا المرحلتين ، و إما أن لا يكون ، فهي ممّا لا شاهد عليها و لا سبيل إليها ... (١) .

### كلام العراقي

و منهم : المحقق العراقي ، إذ قال :

لا ينبغي الإشكال في أنّ العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في كونه علّه تامّه لإثبات الاشتغال بالتكليف و تنجيزه ، على وجه يأبى العقل عن الترخيص على خلافه ، و يشهد لذلك ارتكاز المناقضه هنا كما في العلم التفصيلي ، فإنها من تبعات عليه العلم الإجمالي و تنجيزه حكم العقل بالاشتغال ، و لو لا عليّته لما تحققت المناقضه المزبوره .

و بذلك يتّضح فساد القول بالاقضاء ، فضلاً عن القول بعدم الاقضاء رأساً و أنّه كالشك البدوي . (٢) .

ص: ٢٣٧

١-١) فوائد الاصول ٣ / ٧٧ .

٢-٢) نهايه الأفكار ق ١ ج ٣ ص ٤٦ .

و منهم : السيد الخوئي ، قال :

قد منع الشيخ قدس سره عن ذلك ، لكونه مستلزماً لوقوع المناقضة بين صدر الروايات و ذيلها ، و ذلك لأن مقتضى إطلاق صدر الروايات كقوله عليه السلام في روايه مسعده بن صدقه « كلّ شيء هو لك حلال » و قوله عليه السلام في حديث عبد الله بن سنان « كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال » و أمثال ذلك ثبوت الحكم الظاهري في أطراف العلم الإجمالي ، إذ كلّ واحد من الأطراف يشك في حليته ، فيصدق عليه هذا العنوان ، و مقتضى إطلاق ذيلها و الغايه المذكوره فيها - أعنى بها العلم بالحكم الواقعي أو معرفته الشامل للعلم الإجمالي - هو عدم ثبوت الحكم الظاهري في بعض الأطراف ، و هذا معنى المناقضه بين الصيدين و الذيل ، فإن نقيض الموجه الكليه هي السالبه الجزئيه ، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق صدر الروايات و تقييده بالشبهات البدويه ، أو عن إطلاق ذيلها و تقييده بالعلم التفصيلي ، و لا مرجح لأحدهما على الآخر ، فلا محاله تكون الروايات من هذه الجبهه مجمله ، فلا بدّ من الرجوع في مورد العلم الإجمالي إلى حكم العقل ، و قد عرفت أن العقل لا يفرّق بين العلم الإجمالي و التفصيلي في المنجزيه ، بعد ما لم يكن في موارد العلم و لو كان إجمالياً مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان .

ثم إنه قدس سره ذكر شبهه لإثبات اختصاص الغايه بالعلم التفصيلي و حاصلها : أن كلمه « بعينه » المذكوره في ذيل بعض الأخبار الوارده في المقام ، دالّه على اعتبار العلم التفصيلي في حصول الغايه .

و أجاب عنها : بأنه لا يستفاد من هذه الكلمه إلّا التأكيد ، فإنه يصح عرفاً أن

يقال : أعرف نجاسه إناء زيد بعينه ، فيما إذا علم بنجاسته و تردد بين إناءين و لم يكن إناء زيد متميزاً عن غيره .

أقول : يرد على ما أفاده .

أولاً: إن العلم أو ما هو بمعناه المأخوذ غايه في هذه الروايات ظاهر عرفاً في خصوص ما يكون منافياً للشك في كل من الأطراف ، و بعبارة اخرى : ظاهر قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين أبداً بالشك و إنما تنقضه بيقين آخر » هو أن الغايه إنما هو اليقين المتعلق بعين ما تعلق به الشك بحيث يكون رافعاً له ، لا مطلق اليقين و لو تعلق بغير ما كان الشك متعلقاً به ، و هذا واضح جداً ، وعليه ، فالغايه لا تحصل بالعلم الإجمالي ، و لا يشمله ذيل هذه الأخبار ، فالإطلاق في صدرها بلا معارض .

□  
و ثانياً : إن الشيخ رحمه الله لا يلتزم بهذا ، إذ لازمه عدم جريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي و لو لم يكن منجزاً بخروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء أو بغير ذلك ، فإذا علم المقلد إجمالاً بموت أحد شخصين مردد بين مقلده و شخص آخر أجنبي عنه ، فإن لازم ذلك أن لا يتمكن من إجراء الاستصحاب في حياه مقلده .

و ثالثاً : إن ما أفاده من أن كلمه « بعينه » لا تدلّ على اعتبار التمييز بل تكون للتأكيد ، و إن كان متيناً في الجملة ، و لكنه لا يتم في جميع الروايات الثلاثه التي ذكرت فيها هذه الكلمه ، فإن في روايه عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام :

« كلّ شيءٍ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » ، و من الواضح أن معرفه الحرام من الشيء بعينه فرع تمييزه عن غيره ، و هكذا معرفه

النجس من الشيء ، و هذا بخلاف معرفه أن الشيء نجس بعينه الذى مثل به الشيخ قدس سره ، و كم فرق بين التعبيرين بحسب الظهور العرفى ، فذيل هذه الروايه غير شامل لأطراف العلم الإجمالى ، فلا مانع من التمسك باطلاق صدرها و إن قلنا بإجمال غيرها من الروايات ، و سيأتى تفصيل الكلام إن شاء الله فى خاتمه الاستصحاب .

فالصحيح : أن المانع عن إجراء الاصول فى المقام ثبوتى لا إثباتى . (١)

### كلامٌ للسيد البروجردى و مناقشته

و ذكر السيد البروجردى (٢) : أن ما ذكر - من عدم إمكان جعل المرخص فى الأطراف - تأمُّ فى موارد قيام العلم الإجمالى كما تقدّم ، و أمّا إن كان القائم على الموضوع أو التكليف هو الحججه الشرعيه غير العلم فلا . مثلاً : لو قامت البيئه على نجاسه أحد الإناءين ، فالشبهه موضوعيه و الحججه هى البيئه ، أو كانت الشبهه حكميه ، كأن يقوم خبر الواحد على الوجوب المردد بين الظهر و الجمعه ، فإنه يحتمل كذب البيئه و اشتباه المخبر ، و حينئذٍ ، يمكن جعل الأصل المرخص ، لإمكان رجحان مصلحه الترخيص على مصلحه العمل بالحجه . فظهر الفرق بين العلم و الحججه .

و فيه :

إن جعل المرخص فى الأطراف معلق - بحكم العقل - على أن لا يكون ترخيصاً فى القبيح ، و لزوم الترخيص فى القبيح الممنوع عقلاً حاصل فى موارد

ص: ٢٤٠

١-١) دراسات فى علم الاصول ٣ / ٩٠ - ٩١ .

٢-٢) حاشيه الكفايه ٢ / ٣٩ .



قيام الحجّة كموارد العلم الإجمالى بلا فرق .

لقد تقدّم أنّ العقل يحكم بحرمة المخالفه القطعيّه لتكليف المولى من باب أنّ مخالفته هتك له ، و حكمه بحرمة هتكه تنجيزى يمنع من جعل الترخيص ، و حكمه بذلك ليس من جهه قيام العلم بما هو علم ، بل لأن العلم أحد مصاديق الحجّه ، فالملاك عند العقل هو قيام البيان على التكليف الشرعى ، فإذا قام بأى حجّه من الحجج لم يجز الخلاف لأنه هتك له ، فلا يجوز جعل المرخص .

و هذا تمام الكلام فى مرحله ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى و حرمة مخالفته .

ص: ٢٤١

فهل يسقط التكليف بالعلم الاجمالى بالامثال ، و تحصل الإطاعه و يسقط التكليف بذلك ؟

هنا جهات من البحث:

الجهه الاولى هل يكفى الامثال العلمى الإجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى ؟

الجهه الثانيه هل يكفى الامثال الظنى مع التمكن من الامثال العلمى الإجمالى ؟

و الجهه الثالثه هل يمكن الاكتفاء بالامثال الإجمالى مع التمكن من الامثال التفصيلى الظنى بالظن المطلق بناءً على الانسداد ؟

### وجه الإشكال فى كفايه الامثال الإجمالى

وجه الإشكال فى الاكتفاء فى هذه الموارد امور :

١ - اعتبار قصد الوجه فى الواجبات ، و قد ادعى الإجماع على ذلك ، كما يظهر بالتتبع فى كلمات المحقق فى الشرائع و العلامه فى التذكره و المنتهى ، و الشهيد الأول فى الدروس و الثانى فى المسالك و المحقق الثانى و غيرهم (١).

ص: ٢٤٢

١-١) انظر : مفتاح الكرامه فى شرح قواعد العلامه ٦ / ٦٢٥ .

كما اقيم الدليل أيضاً على اعتبار قصد الوجه و التمييز .

٢ - أخبار وجوب التعلّم . فإن إطلاقها يشمل الأحكام الشرعيّه .

٣ - لزوم التكرار فى العباده ، و هو ينافى العباديّه ، لاستلزامه العبث بأمر المولى .

٤ - ضروره رعايه مراتب الامتثال ، فمع التمكن من المرتبه السابقيه لا تجزى المرتبه اللآحقه .

### الكلام على اعتبار قصد الوجه فى العبادات

أمّا الإجماع على اعتبار قصد الوجه ، فدعوى تحصيله مشكّل ، و على فرضه ، فإنه غير كاشف عن رأى المعصوم أو الدليل المعبر ، لكونه محتمل الاستناد إلى بعض الوجوه العقليّه ، كقولهم : بأن الأحكام الشرعيّه أُلطاف فى الواجبات العقليّه ، فالموضوع للحكم هو الواجب العقلى ، و حينئذٍ ، يكون الحكم بالحسن و القبح مترتباً على الموضوع ، فإذا لم يقع العمل بعنوان الموضوع و بقصده بالخصوص ، لم يترتب عليه الأثر .

و هذا هو الوجه الأول فى الاستدلال على اعتبار قصد الوجه فى العبادات .

و هو باطلٌ ، لاستلزامه كون أوامر الشارع فى العبادات إرشاديّه إلى الأحكام العقليّه ، فيسقط الشارع عن المولويّه ، و قد تقرّر أن العقل لا مولويّه له بل هو مدرّكٌ فقط ... و سقوط أحكام الشارع عن المولويّه باطل .

و حلّ المطلب هو : إن الأحكام الشرعيّه معلّله بالأغراض المتعلقة بالملاكات ، فالأحكام تابعه للملاكات ، هذا صحيح ، و لكن لا دليل على أن يكون

الملاك هو الموضوع للحكم حتى يُقصد ... فإن الشارع يقول «أَقِمِ الصَّلَاةَ» (١)، ويقول «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٢) فهل يقصد الناهى عن الفحشاء والمنكر لدى إقامه الصلاه؟ بأى دليل؟ إنه قال: الصلاة واجبه، و لم يقل: النهى عن الفحشاء واجب، فمقام الإثبات لا يساعد على ما ذكر.

الوجه الثانى: إنه مقتضى قاعده الاشتغال، و ذلك:

لأننا نحتمل مدخليه قصد الوجه فى تحقق الإطاعه، و هذا الاحتمال كافٍ لوجوب الإتيان بالعمل بقصد الوجه و عدم كفايه الامتثال الإجمالى، لأن قصد الوجه فرع وجود الحكم، لأنه من شئون الحكم، و لا يمكن أخذ الفرع فى الحكم، لما تقرّر - فى بحث التعديدي و التوضيلى - من عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى متعلق الأمر، و عليه، فإن أمكن رفع هذا الوجوب بأصل لفظى أو عملى فهو، و إلما وجب التحقيق عن الوجه اجتهاداً أو تقليداً و الإتيان بالعمل بقصده... و لا أصل فيما نحن فيه، أمّا اللفظى، فلا يجرى الإطلاق، لعدم إمكان التقييد، سواء قلنا بأن النسبه بينهما هو نسبه السلب و الإيجاب أو العدم و الملكه. و أمّا العملى، فليس إلّا البراءه، لكنّ قصد الوجه لا يمكن رفع وجوبه بها، لأنه لا يمكن أخذه فى متعلق التكليف كما تقدم، فما لا يمكن وضعه لا يمكن رفعه.

و إذا كنّا نحتمل دخل قصد الوجه و نشكّ فى تحقق الامتثال بدونه، و لا أصل رافع للحكم، فلا يحصل الامتثال إلّا بقصد الوجه. كما أن قاعده الاشتغال بالعرض من التكليف أيضاً تقتضى وجوب تحصيل قصد الوجه.

ص: ٢٤٤

١-١) سورة الإسراء: ٧٨.

٢-٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

إنّ هذا الوجه يبتنى على مقدّمتين .

الأولى احتمال دخل الوجه في الغرض وجداناً ، و أنه لا يمكن أخذه في المتعلّق .

و الثانية إنّ كلّ ما يحتمل دخله في الغرض الذي لا يتمكّن المولى من البيان له يحكم العقل بلزوم الإتيان به .

لكنّ الكلام في المقدّمه الثانيه .

أمّا على القول بأنه : لا- يمكن أخذ قصد الوجه لا- بالأمر الأول و لا بالأمر الثاني - كما عليه المحقق الخراساني - ، فإنه تجرى قاعده الاشتغال و لا مجال للبراءه ، لأن الأمر يكشف إنّما عن الغرض فهو علّه للأمر ، و ما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر ، و مع الشك في تحصيل الغرض بلا قصدٍ للوجه ، فالمحكّم قاعده الاشتغال .

و ما قيل - من جريان البراءه العقلية ، لأن الغرض يمكن أن يكون قائماً في الواقع بالصّلاه مع قصد الوجه ، لكن المولى غير قادر على بيان ذلك ، و الأمر غير كاشف عن هذه الخصوصيّة ، و إذ لا بيان عن الغرض ، فهو مجرى قاعده البراءه - .

فيه : إن قاعده قبح العقاب بلا- بيان إنما تجرى حيث يكون البيان مقدوراً ، و المفروض أن المولى غير متمكّن من بيان دخل القصد في الغرض مع احتمال واقعاً ، و عليه ، فلا يجرى البراءه بل الجارى أصاله الاحتياط ، بمقتضى وظيفه العبوديه . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه بمجرد عدم الجزم بحكم العقل بقبح العقاب ، و احتمال

استحقاقه ، يتّم الموضوع لقاعده الاحتياط ، لأن دخل القصد في الغرض الواجب تحصيله منجّز عقلاً كالقطع به ، و قد ظهر أن لا دافع لهذا الاحتمال .

إلّا أنّ الكلام في صغرى المقام ، و هو عبارته عن عدم تمكّن المولى من بيان الغرض ، أمّا على القول بإمكان قصد الوجه في المتعلّق - كما عليه المحقق العراقي - فواضح ، لأن المولى بناءً عليه متمكّن من البيان و لم يبيّن ، فيؤخذ بأصالة الإطلاق . و أمّا على القول بإمكان ذلك بالأمر الثاني - كما عليه الميرزا - فإنه يؤخذ بنتيجته الإطلاق .

و أمّا المحقق الخراساني - القائل بعدم الإمكان لا بالأمر الأوّل و لا بالأمر الثاني - فجوابه عن هذا الدليل هو : التمسك بالإطلاق المقامى ، بأنّه : لو كان قصد الوجه دخیلاً في الغرض ، فلا يخلو إمّا أنّ دخله فيه ممّا لا يغفل عنه المكلفون عموماً ، فلا يجب عليه البيان ، و إمّا أنّه ممّا يغفلون عنه و هو في مقام البيان ، فالواجب عليه البيان لئلا يلزم الإغراء بالجهل ، و إذ لم يأت البيان و التنبيه على الغرض ، فالإطلاق المقامى ثابت .

فظهر سقوط الاستدلال على جميع الأقوال .

وعليه ، فلا مانع من الامتثال الإجمالى من ناحيه قصد الوجه .

### تفصيل الميرزا

و ذهب الميرزا إلى التفصيل بين موارد الامتثال الإجمالى . و حاصل كلامه (1) :

ص: ٢٤٦

أمّا فى الشبهه الموضوعيّه ، فلا كلام فى كفايه الامتثال الإجمالى و جواز الاحتياط ، و لا حاجه إلى الإتيان بالعمل عن اجتهاد أو تقليد .

و فى الشبهه الحكميّه بعد الفحص أيضاً ، لا ريب فى حسن الاحتياط .

إنما الكلام فى الشبهه الحكميّه قبل الفحص ، حيث أنّ التكليف منجز ، فهل يكفى الامتثال الإجمالى أو لا ؟

و كذلك فى مورد دوران الأمر بين المتباينين ، حيث أنّ التكليف منجز بالعلم الإجمالى ، كدوران الأمر بين الظهر و الجمعة ، فهل يجب تحصيل العلم التفصيلى أو يكفى الامتثال الإجمالى ؟

و لو دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر ، كما فى السوره فى الصلاه هل هى واجبه أو مستحبّه ، جاز الامتثال الإجمالى ، و مثله الشك فى وجوب جلسه الاستراحه و عدم وجوبها .

و قد يدور الأمر بين الأقلّ و الأكثر إلّا أن مورد الشك مرّد بين المتباينين ، كما لو شك فى حكم القراءه فى صلاه الجمعة أنّها عن جهرٍ أو إخفات ، فبين الجهر و الإخفات تباين ... و قد ذهب فيه إلى إمكان الامتثال الإجمالى .

و لما ذهب إليه الميرزا من التفصيل مقدّمات :

الاولى : إن الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان هو العقل ، و الأوامر الشرعيّه فى هذا الباب كلّها إرشاد إلى حكم العقل ، و إنّ كان للشارع أن يعتبر خصوصيّه أو يشترط شرطاً مثلاً فى حال قدرته على ذلك ... و إذا كان الحاكم هو العقل ، فمن أمكنه الإطاعه عن اجتهاد أو تقليد ، فلا يكفى الاحتياط ... إلّا إذا أذن المولى بذلك ، و إلّا فمقتضى قاعده الاشتغال عدم براءه الذمّه .

الثانية : إن العقل يرى للامتثال مراتب .

فالأولى : الامتثال التفصيلي ، وهو الامتثال عن حجه ، سواء كان هو العلم أو الظن خاصاً أو الظن المطلق عند تماميه مقدمات الانسداد .

و الثانية : الإطاعة الإجمالية ، فإنها مقدّمة على الظنيّه ، لأنه بعد الفراغ يعلم بحصول الامتثال للأمر و إن جاهلاً بالخصوصيه ، كما لو صلّى الظهر و الجمعه كليهما .

و الثالثه : الامتثال الظني .

و الرابعه : الامتثال الاحتمالي .

الثالثه إنه لا-ريب في تقدّم الظني على الاحتمالي . قال : و الامتثال التفصيلي مقدّم على الإجمالي ، لأنه يكون منبعثاً عن أمر المولى و بعثه ، و العقل حاكم بضروره تحرك العبد بأمر مولاه ، مع التمكن من ذلك ، فإن الإطاعة الإجماليّه ليست إطاعه لأمر المولى ، و لو شكّ في كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي ، فإن مقتضى الأصل هو التعيين .

### المناقشه مع الميرزا

أولاً-: إن الانبعاث في جميع الموارد من البعث ، و الدّاعي للإطاعه فيها هو أمر المولى ، نعم ، للعلم و الاحتمال دخل في الدّاعويّه ، لكنّ الدّاعي و المحرّك هو الأمر ، فإذا أتى بالعمل بداعي الأمر فقد امتثل ، و لا فرق بين الموارد .

و فيه : إنّ الأمر - و كذا النهي - له وجود قائم بنفس الأمر و الناهي ، فتارة :

يتحقّق له صورته ذهنيّه ، و اخرى : لا- ، و إذا تحققت فتارة : لا- يحتمل معها الخلاف و اخرى : يحتمل ، و على الأوّل ، فتارة : تكون الصّوره مطابقه للواقع ، و اخرى :



مخالفة له .

و على كل حال ، فإن التحرك يكون دائماً من الصورة الخارجيه .

إن حكم الأمر و النهى حكم سائر الأشياء ، فإن الذى يحرك العطشان ، ليس الوجود الخارجى للماء ، بل الصورة الذهنيه له .

و الحاصل : إنه ليس الداعى هو الأمر بنفسه ، بل الداعى هو الصورة النفسائيه ، و إلا يلزم خارجيه النفسانى أو نفسائيه الخارج ، و كلاهما غير معقول .

فما أفاده صاحب المستمسك (١) مردود .

ثانياً : إن الانقياد للمولى حسن ، إلا إذا طرأ عليه عنوان آخر ، فهو كالصديق فإنه حسن عقلاً إلا إذا استلزم هلاك المؤمن مثلاً ، فإنه مع طرو هذا العنوان يصير قبيحاً .

وعليه ، فإن العمل الاحتياطى لمّا كان انقياداً للمولى فهو حسن ، فإن كان التمكن من الإطاعه التفصيليه موجباً لقبح الإطاعه الإجماليه ، تم الاستدلال المذكور ، لكن ذلك باطل قطعاً ، فإن التمكن من الامتثال التفصيلى ليس مثل لزوم هلاك المؤمن ليكون الامتثال الإجمالى قبيحاً ... كما أن حسن الاحتياط ليس متقوماً بعدم التمكن من الامتثال التفصيلى ... و حينئذ ، يكون حسنه و الانقياد به بلا مزاحم ، فيتحقق به الامتثال ، سواء أمكن الامتثال التفصيلى أو لا . قاله المحقق الأصفهانى (٢) .

و فيه : إن هذا سهو من قلمه ، لأن الانقياد يقابله التجزى ، و قد ذكر سابقاً أن

ص: ٢٤٩

١-١) حقائق الاصول ٢ / ٥٧ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣ / ١١٤ .

قبح التجزى هو من باب لزوم هتك المولى ، و الهتك ظلم ، فيكون الانقياد له حسناً و هو عدل ، و حسن العدل ذاتى له و قبح الظلم ذاتى له كذلك . فقياس الانقياد على الصِّدق غير صحيح ، و قد قرر هو رحمه الله أن حسن الصِّدق اقتضائى و قبح الكذب اقتضائى ، بخلاف العدل و الظلم ، فإن الحسن و القبح ذاتيان .

هذا بالنسبه إلى القياس المذكور فى كلامه .

و أما أصل المطلب ، فإن الانقياد - مثل الإطاعه - موضوع لحكم العقل بالحسن و هو حسن ذاتى ، لأن الانقياد عدل فى العبوديه ، كما أن التجزى ظلم فى العبوديه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : فإن العمل تارة : توصيلى ، و اخرى : تعبدى . أما التوصيلى فخارج عن البحث ، و أما التعبدى ، فإن العقل - الحاكم فى الباب - يحكم بلزوم الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، و إذا كان العقل يكتفى فى تحقق العباديه بإضافه العمل إلى المولى ، فلا فرق بين الإضافه التفصيليه و الإجماليه ، إن لم يكن الإتيان بالعمل بداعى احتمال أمر المولى أقوى فى المقريبه .

و هذا هو الجواب الصحيح عن كلام الميرزا .

ثالثاً : إنه إن احتمل دخل الامتثال التفصيلى فى حصول الغرض ، فإن هذا الاحتمال يرتفع بحديث الرفع ، توضيحه :

إن المولى إذا كان غير متمكّن من البيان بالأمر الأوّل ، لكون الامتثال التفصيلى متأخراً فى الرتبّه عن مرتبه تعلق الأمر ، فقد كان بإمكانه بيان ذلك بالأمر الثانوى ، فيكون مجرى حديث الرفع ، لأن ذلك كان ممّا يمكن وضعه ، فهل هو موضوع أو لا ؟ رفع ما لا يعلمون .

و هذا الإشكال من المحقق الأصفهاني أيضاً (١).

و فيه : هذا الإشكال نشأ من عدم التدبر في كلام الميرزا . لقد قاس الأصفهاني اعتبار الامتثال التفصيلي على اعتبار قصد الوجه ، و أنّ البراءة تجري هنا كما جرت هناك . و ذهب الأصفهاني إلى إمكان اعتبار الامتثال التفصيلي بالأمر الثانوي .

لكن الميرزا قال في الدوره الاولى : بأنه لا يقاس الامتثال التفصيلي بمسأله اعتبار قصد الوجه ، للفرق بينهما ، لأنّ قصد الوجه يمكن أخذه في المتعلق بالأمر الثانوي ، أي بنتيجه التقييد يمكن تقييد العمل بقصد الوجه ، و إنّ كان قصد الوجه متأخراً رتبه ، و مع الشك تجري البراءة ، لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، لكنّ هذا لا يجري في اعتبار الامتثال التفصيلي ، لأنّ الأمر فيه دائر بين التعيين و التخيير ، و مقتضى القاعده الأول .

هذا كلامه في الدوره الاولى (٢) .

أمّا في الثانيه (٣) ، فقد طرح هذه المسأله ، و ذهب إلى عدم جواز البراءة من جهه أنها إنما تجري فيما يكون وضعه بيد الشارع ، و قضيه الامتثال التفصيلي ترجع إلى كيفيه الطاعه و الحاكم فيها هو العقل ، فلا وضع فيها للشارع ، لا تأسيساً و لا إمضاءً ، و ما كان كذلك فلا يرفع .

فالإشكال على الميرزا مندفع بما ذكره في الدورتين .

ص: ٢٥١

١-١) نهايه الدرايه ٣ / ١١٤ .

٢-٢) فوائد الاصول ٣ / ٦٧ .

٣-٣) أجود التقريرات ٣ / ٨٠ - ٨١ .

و رابعاً : أشكل المحقق العراقي (١) : بأن قول الميرزا إن تقييد المتعلق بمرتبته الامتثال عقلي ، غير صحيح ، بل هو شرعي ، لأنَّ غرض المولى إن كان قائماً في الواقع بكيفية معيّنه من العمل ، فإنَّ كون غرضه بالنسبه إلى الامتثال التفصيلي مهماً محال ، فإنَّ كان للامتثال التفصيلي دخل في الغرض فهو مقيد و إلا فمطلق .

و الحاصل رجوع الأمر إلى مرحله الاشتغال ، لأنه يتعلّق بكيفية اشتغال الذمّه بالتكليف ، خلافاً للميرزا ، إذ أرجعه إلى مرحله الإطاعه و الامتثال ، حيث الحاكم هو العقل ... و إذا كان راجعاً إلى مرحله الاشتغال ، فإنّه من الممكن أن يبيّن الشارع أنه يريد العمل عن اجتهادٍ أو تقليدٍ ، و إذ لم يبيّن ، فقاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه .

و هذا الإشكال قوى .

خامساً : و أشكل الاستاذ دام بقاه على الميرزا : بأنّه إذا كان الحاكم في مرحله الامتثال و الفراغ هو العقل ، إلّا أن للشارع التصرّف في حكم العقل ، بأن تجعل البدل و ينزل الفرد المشكوك الصحّه بمنزله الصحيح ، أو العمل المشكوك المقربيه و المحقّق للامتثال حقيقه ... فإننا نقول : أمّا الواجب التوضيحي إنما يتحقّق الامتثال فيه بالإتيان بما تعلّق به الطلب بلا شيء زائد عليه فهو خارج عن البحث ، و أمّا الواجب التعديدي ، فيعتبر فيه أن يكون الإتيان به على وجه قربي ، لكنّ العقل يكتفي في المقربيه إلى المولى بمجرد كون العمل مضافاً إليه ، و أنه تحقّق الطّاعه بالإتيان بالعمل بداعي الغرض ، أو بداعي الأمر ، أو بداعي احتمال الغرض أو

ص: ٢٥٢

الأمر ... لأنه تتحقّق الإضافة إلى بأى داعٍ من هذه الدواعى ، و مجرد الإضافة كافٍ فى تحقّق الفراغ و الامتثال .  
و حينئذٍ ، فلا يبقى ريب فى كفايه الامتثال الإجمالى حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلى .

### الاحتياط عبث و لعب بأمر المولى ؟

و من الإشكالات على الامتثال الإجمالى مع التمكن من التفصيلى هو : إنه لعبٌ بأمر المولى و عبثٌ ، و الفعل العبث لا يحقّق الامتثال و الطاعة بل بينهما تضادّ .

و قد تعرّض الشيخ لهذا المطلب هنا (١) - و فى شرائط جريان الاصول - و ملخص كلامه فى المقام هو : إن العقل يدعو إلى الطاعة ، و لا يفرّق بين الطاعة التفصيلى و الإجمالى ، فالمهم أن يرى المكلف نفسه بعد العمل مطيعاً للمولى ، و إن استلزم تكرار العمل ، فإن المهم إحراز الطاعة و الامتثال للتكليف .

و هذا الكلام متين .

لكنّ الشيخ قد طرح إشكالات :

أولها : قد يقال : بأنّ تحقّق الطاعة بالامتثال التفصيلى قطعى ، و أمّا تحقّقها بالامتثال الإجمالى بتكرار العمل ، فمشكوك فيه .

و الثانى : إن تكرار العمل خلاف سيره المتشرعه .

و الثالث : إنّه يعتبر الآتى بالعمل على وجه التكرار لاعباً بأمر المولى .

و الرابع : الاتفاق على بطلان هكذا عمل . إدعاه صاحب الحدائق .

و الخامس : السيره العقلائيّه .

ص: ٢٥٣

أما سيره العقلانيه ، فهي بناءً على تماميتها هنا دليل لبي ، و القدر المتيقن منها أن يكثر التكرار بحيث يخرج العمل عن العقلانيه ... فليس مطلق التكرار على خلاف سيره العقلاء .

و أما سيره المتشرع ، فكذلك ، لأنهم يستنكرون التكرار الكثير ، أما استنكارهم مطلق التكرار فأول الكلام . هذا أولاً . و ثانياً : إن سيره المتشرع هي الإجماع العملي من أهل الشرع ، و متى احتمل استناد إجماعهم إلى دليل - كالاتفاق الذي ادّعاه صاحب الحدائق أو الشك في تحقق الطاعه - سقط عن الاعتبار .

و أمّا الاتفاق - و الظاهر من كلماته المختلفه اهتمامه به - ففيه : إن المسأله غير مطروحه في كلمات قدماء الأصحاب . و على فرض تحققه ، فإنه إجماع منقول و هو ليس بحجّه عند الشيخ و غيره ... على أنه محتمل الاستناد .

و أما الشك في تحقق الطاعه بالتكرار مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

فالجواب عنه : إن حقيقه الطاعه هي الإتيان بما تعلق به التكليف ، و المفروض تحقّقها بعد العمل يقيناً ، و قد تقدّم أن لا يدخل للخصوصيّة في تحقّقها .

و أما أن التكرار لعبٌ ، فقد أجاب صاحب الكفايه (1) : بأنه لا لعب مع الغرض العقلاني .

لكنّ فيه : إن المطلوب مقربيه العمل إلى المولى ، و ليس الغرض العقلاني

مما يتحقق به القرب .

و الصحيح فى الجواب : إن اللّعب إنّما يصدق مع كثره التكرار . هذا أوّلاً .

و ثانياً : اللّعب إن كان ، فهو فى كفيه الطّاعه لا فى نفسها .

### منافاه الاحتياط مع روايات التعلّم

و الإشكال الأخير على القول بكفايه الامتثال الإجمالى عن التفصيلى هو :

منافاته مع الروايات الكثيره الآمره بالتعلّم ، فإنّها تقتضى وجوب الإتيان بالعمل عن الاجتهاد أو التقليد ، لأنّه يكون عن علم ، فالقول بكفايه الامتثال الإجمالى طرح لجميع هذه الروايات .

و الجواب

إن الوجوب فى الشريعه على أقسام :

أحدها : الوجوب النفسى فإن كانت الروايات دالّة على وجوب التعلّم وجوباً نفسياً ، بأن يكون الغرض من جعل التكليف قائماً بنفس العمل ، فالإشكال وارد .

و الثانى : الوجوب الإرشادى ، بأن يكون ارشاداً إلى حكم العقل .

و الثالث : الوجوب الغيرى ، بأن تكون المصلحه غير قائمه بالعمل بل بما يراد الوصول إليه بالعمل .

و الرابع : الوجوب الطريقى ، بأن يكون الداعى إلى الجعمل هو التحفّظ على الواقع كما فى موارد جعل الاحتياط ، وقد يجعل الاحتياط بملاك أنه يقوى العزم على الإطاعه و حصول الملكه ، فيكون وجوبه نفسياً .

أمّا حمل روايات التعلّم على الإرشاد ، فغير صحيح ، لإمكان حملها على

المولويّه ثبوتاً ، و الأصل في الخطابات الشرعيّه هو المولويّه .

و أمّا حملها على الوجوب الغيري ، بأن يكون التعلّم واجباً شرعاً من باب المقدمه ، فهذا أوّل الكلام ، للاختلاف في وجوب مقدمه الواجب بالوجوب الشرعي . هذا أوّلاً . و ثانياً : إن مورد الوجوب الغيري المقدمى هو ما يكون ذو المقدمه موقوفاً على المقدمه في الوجود ، و ليس التعلّم ما يتوقف وجود ذى المقدمه عليه ، بل التعلّم مقدمه علميّه لذى المقدمه ، و الفرق بين المقدمه الوجوديّه و المقدمه العلميه واضح .

فيدور أمر وجوب التعلّم بين أن يكون نفسياً أو طريقيّاً ، لكنّه ليس وجوباً نفسياً ، لوجهين :

أحدهما : ما اشتملت تلك الروايات عليه من القرينه على عدم النفسيه ، مثل الخبر : «إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة :

عبدى ، أ كنت عالماً ؟

فإن قال : نعم ، قال له : أ فلا عملت بما علمت ؟

و إن قال : كنت جاهلاً ، قال له : أ فلا تعلّمت حتى تعمل ؟ فيخصمه .

فتلك الحججه البالغه « (١) » .

فيظهر أن التعلّم ليس مطلوباً بنفسه .

و الثانى : إنه يستلزم تعدّد العقاب إذا ترك العمل ، و هذا خلاف الإجماع بالضروره .

فتعيّن أن يكون الوجوب في هذه الروايات طريقيّاً ، و الوجوب الطريقي

ص: ٢٥٦

(١ - ١) تفسير كنز الدقائق ٣ / ٤٧٩ .



يجتمع مع الاحتياط و لا يمنع عنه ، لأنّ الوجوب الطريقي إنّما هو لحفظ الواقع ، و وجوب التعلّم لحفظ الواقع كذلك .

## تنبيهات

## اشاره

بعد الفراغ عن كفايه الامتثال الإجمالي عن التفصيلي ، تبقى امور :

## حكم الاحتياط في العقود

الأول : هل يمكن الاحتياط في العقود و الإيقاعات ، أو يعتبر الجزم في التيه ؟

العقد أو الإيقاع إنشاء ، و في حقيقه الإنشاء أقوال :

أحدها : إنه إيجاد للمنشأ في عالم الاعتبار ، و هذا هو المعروف .

و الثاني : إنه اعتبار و إبراز . وعليه المحققان العراقي و الخوئي .

و الثالث : إنه إيجاد اعتباري ، و هو للمحقق الأصفهاني .

و على كلّ الأقوال : يعتبر أن لا يكون المنشئ متردداً أو شاكاً في مقام الإنشاء ، و الاحتياط ينافي الجزم .

فهذا وجه الإشكال .

و الجواب : إنه لدى الاحتياط لا ترديد للمنشئ في التيه ، بل هو جازم بوقوع الزوجيه أو البيئونه ، نعم ، التردد موجود في ما به

تعلق الإضاء ممّن يعتبر إضاءه فيه ، فلذا يكرّر ، و يجمع بين « أنكحت » و « زوّجت » و هذا أمر آخر .

## حكم الاحتياط بناءً على الانسداد

الثاني : إنه إذا كفي الامتثال العملي الإجمالي عن الامتثال العلمي التفصيلي

مع التمكن منه ، فهو يكفى عن الامتثال الظنى التفصيلى بالأولويّه - القطعيّه - ، فلو قام خبر الواحد على شىء ، فلا- مانع من الاحتياط فى مورده .

إنما الكلام فى الظن المطلق بناءً على الانسداد ، و يختلف الأمر على الخلاف فى نتیجه المقدمات من حيث الكشف و الحكومه

إن مقدمات الانسداد هى : أننا نعلم بأن فى الشريعة أحكاماً مطلوبهً منا لسنا مهملين تجاهها . لكنّ طريق العلم بها و كذا طريق العلمى - أى الظن الخاصّ - منسُدٌ ، و الرجوع إلى الأصل النافى للحكم باطلٌ ، و كذا الرجوع إلى الفقيه القائل بالانفتاح ، و كذا الرجوع إلى القرعه للكشف عن الأحكام الشرعيه ، لأنها إنما تجرى فى الشبهات الموضوعيه ، فلا يبقى طريق إلا « الاحتياط » . فقيل : بعدم جواز العمل بالاحتياط ، و تكون النتيجة « الكشف » . و قيل : بعدم وجوب الاحتياط و تكون النتيجة « الحكومه »

توضيحه : إنه على القول باعتبار قصد الوجه فى العبادات ، فإن الاحتياط غير جائز ، و حينئذٍ ، يكشف عن حكم الشارع بحجيه الظن المطلق ، و إلّا يلزم العمل بالاحتمال والوهم ، و هو مرجوح بالنسبه إلى الظن ، و ترجيح المرجوح قبيح .

إذن ، يُعمل بالظن المطلق ، و الاحتياط باطل .

و أمّا على القول بعدم اعتبار قصد الوجه ، فالاحتياط جائز لكنّ غير واجب ، نعم ، إن استلزم اختلال النظم أو العسر و الحرج ، فغير جائز ، لكنّ عدم الجواز - هذا - حكم عرضى ثانوى ... فهنا يقول العقل بالاحتياط من باب أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، و مقتضى ذلك هو الأخذ بالمظنونات و ترك الموهومات .

الثالث : هل هناك مع وجود الظن الخاص تخييراً للمكلف في مقام العمل ، بأن يعمل أولاً بمقتضى الظن ثم يأتي بالاحتياط ، أو بالعكس ، أو عليه أولاً الإطاعة الظنية ثم له أن يأتي بالإطاعة الاحتمالية ؟

قال الشيخ و الميرزا الشيرازي بعدم التخيير و تعين تقديم الإطاعة الظنية .

و خالف الاستاذ ، لأنه مع قيام خبر الثقة - مثلاً - يلغى احتمال الخلاف تعديداً أما وجداناً فلا ، و مع وجود احتمال الخلاف بالوجدان ، فالاحتياط حسن ، و لكن لا دليل على تقديم العمل بمقتضى الظن الخاص ، و المحققان المذكوران لم يذكر دليلاً .

هذا تمام الكلام في مباحث القطع .



مباحث الظن

اشاره

ص: ٢٤١



بعد الفراغ من مباحث القطع ... .

تصل النوبه إلى مباحث الظن ، و عمدتها ( الأمارات ) .

و قد ذكروا قبل الورود في تلك المباحث اموراً :

### الأمر الأول أن الأماره لا تقتضى الحجيه ذاتاً

#### اشاره

إنّ الأماره على قسمين ، منها : علميه ، و منها : غير علميه .

و القسم الثانى ليس بحجّه ذاتاً ، لكنّ يمكن ثبوت الحجيه لها ... .

### كلام المحقق الخراسانى

قال فى الكفايه :

إنه لا-ريب فى أنّ الاماره غير العلميه ليس كالقطع فى كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليه بل مطلقاً ، و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعلٍ أو ثبوت

ص: ٢٤٣

مقدمات و طرق حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلاً ، بناءً على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه . و ذلك : لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ، و لا سقوطاً ، و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ ، و لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل .

فتأمل (١) .

توضيحه :

لقد كان القطع علّه تامّه للحجيه ، فكانت الحجيه من لوازم القطع ، و ليس الظن كذلك ، بل لا اقتضاء له بالنسبه إليها ... و إنما يكون الظن حجهً إمّا بجعل من الشارع ، و ذلك كما في الظنون الخاصه ، أو بناءً على الكشف في قانون الانسداد ، و إمّا بحكم من العقل ، و بقانون الانسداد بناءً على الحكومه .

و قد جعل هذا المطلب مما لا ريب فيه لوضوحه .

ثم أشار في آخر كلامه إلى أنّ حجيه الظن في مقام ثبوت الحكم الشرعي محتاج إلى جعل من الشارع أو حكم من العقل كما تقدم .

قال : و هذا لا خلاف فيه .

### إشكال السيد الخوئي على الكفايه

و لا يخفى أنّ المراد من حكم العقل هو إدراكه ، لكنّ السيد الخوئي أشكل على ظاهر عبارته الكفايه : « إنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرق حالات موجبة لاقتضاءها الحجيه عقلاً » .

ص: ٢٦٤

(١ - ١) كفايه الاصول : ٢٧٥ .



بأنَّ حكم العقل عبارته عن إدراكه و ليس له حكم سوى الإدراك ، لعدم كونه مشرعاً ليحكم بشيء ، إذ على تقدير الكشف كان العقل كاشفاً عن حجتيته الشرعية لا حاكماً . بحجتيته ، و أمّا على تقدير الحكومه ، فلا يحكم العقل بحجتيه الظنّ أصلاً ، و إنما يحكم بتضييق دائره الاحتياط في مقام الامتثال في المظنونات و رفع اليد عنه في المشكوكات و الموهومات (١) .

و قد يشهد بما ذكرنا أن الجملة في بعض نسخ الكفايه : « لاقتضاءها الحجية بنحو الحكومه ، و ذلك لوضوح ... » .

و أمّا في مقام سقوط التكليف ، فكذلك ، إلّا ما يظهر من المحقق الخونساري في مباحث الاستصحاب حيث ذكر : أنه لو جاء أمر أو نهى معلّق على غايه ثم شك في تحقق الغايه ، و جب الإتيان بالمأمور به و ترك المنهى عنه ، للظن بالضرر ، فيلزم تحصيل المظنه بعدمه (٢) .

فاستظهر صاحب الكفايه من كلام هذا المحقق القول بأنّ للظن في مقام سقوط التكليف اقتضاء للحجيه ، و إلّا لقال بوجوب امتثال الأمر أو النهي حتى يحصل القطع بسقوط التكليف .

قال : و لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل . فتأمل .

أقول:

و لعلّ الأمر بالتأمل ، للإشاره إلى بطلان المبني ، فإن دفع الضرر المحتمل لازم .

ص: ٢٤٥

١-١) مصباح الاصول ٢ / ٨٨ .

٢-٢) مشارق الشموس في شرح الدروس : ١٤٧ .

و حاصل الكلام: إنَّ الظنَّ له كاشفيته ناقصه عن الواقع، و ليس كالشك حيث لا- كاشفيته له أصلاً و له قابليته لأنَّ تجعل له الكاشفيته التامه بإلغاء احتمال الخلاف تعبداً... و عليه، فإنَّ الظنَّ لا اقتضاء له للحجيه ذاتاً، و لكنَّ فيه اقتضاء جعل الحجيه له. أمَّا جعلها فقد ذكرناه.

و أمّا عدم الاقتضاء الذاتى فيه لها، فلأدنى الحجيه إن كانت بمعنى الطريقيه، فإنَّ الظنَّ ملازم لاحتمال الخلاف، فلا يصلح للطريقيه. و إنَّ كانت بمعنى المنجزيه و المعذريه، فإنَّ التنجيز و الإعذار من الأحكام العقليه، و مع عدم كاشفيه الظن عن الواقع كيف يتم به ذلك؟

### إشكال الإيروانى فى قابليه الظنَّ للحجيه الشرعيه

و للمحقق الإيروانى شبهه فى أصل قابليه الظنَّ للحجيه الشرعيه، قال:

لا- تثبت الحجيه بالجعل كى يكون غير الحجّه حجّه بإنشاء حجّيته، بل ما هو حجّه حجّه بحكم العقل؛ إمّا مطلقاً أو فى حال الانسداد، و ما ليس بحجّه لا- يكون حجّه أبداً، لا- لأنَّ الحجّيه غير قابله للجعل، و إن كان الأمر كذلك، بل لأنَّ الحجّيه إن كانت بالجعل لزم التسلسل إلى حجّه أخرى مثبتة للحجّه الأولى، و هى إن كانت عقليه كانت الحجّه فى الحقيقه هى تلك الحجّه العقليه لا هذه الشرعيه، و إن كانت حجّه جعليه شرعيه عاده ذكرناه أولاً، و هكذا.

و بالجملة: لا بدّ أن تكون الحجّيه صادره من باب العقل، و لا محيص عن أن يكون مناخ رحال التكليف ببابه، فصحّ أن يقال: ليست الحجّه إلا القطع، أو الظنَّ

أقول :

حاصله : إنه إن أنشأ الشارع الحجية للظن وقع السؤال عن الملاك لها ، فلو استدللّ عليها بالجعل ، سئل عن الملاك لذاك الجعل ، و هكذا يتسلسل .

و إذا تمت هذه الشبهه ، كانت الحجية منحصرة بالقطع و بالظن الانسدادي بناءً على الحكومه ، و لا تبقى حجيه شرعيه للأمارات .

لكنّ الشبهه تندفع :

أمّا نقضاً ، فبأنّ الحجية مجعوله من قبل الشارع فى موارد ، كما فى الروايات و الأدعيه و الزيارات ، يقول صاحب الزمان عليه السلام فى التوقيع المروى عنه :

« و أمّا الحوادث الواقعه ، فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا ، فإنهم حجتى عليكم و أنا حجه الله » (٢) إذ مدلول الروايه جعل الحجية ، كما أنه فى المقبوله ، إذ قال عليه السلام : « فإنى قد جعلته عليكم حاكماً » (٣) قد جعل الحكومه .

و أمّا حلّاً ، فقد تقرّر أن كلّ ما بالعرض لا بدّ و أنّ ينتهى إلى ما بالذات ، و هذا القانون ملاكه بطلان التسلسل ، فلولا انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات للزم التسلسل . . . و عليه ، فالحجيه العرضيه لا بدّ و أنّ تنتهى إلى الحجّه بالذات ، و منه يظهر أنّه الحجّه على قسمين ، ذاتيه و عرضيه ، و العرضيه هى الجعليه . فالانحصار الذى ادّعاه المحقق المذكور باطل ، و أن الظن يصلح لتعلّق الحجية به .

ص: ٢٤٧

١- (١) حاشيه الكفايه ٢ / ٤٧٨ .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٩ .

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و حينئذٍ ، لا- فرق بين ثبوت التكليف و سقوطه بالظن ، و الترجيح بلا- مرجح باطل ، و ما احتمله صاحب الكفايه فى كلام الخونسارى لا يناسب شأنه ، لأن الضرر المحتمل الذى لا يلزم دفعه - على القول به - غير الضرر الاخرى .

و لذا جاء فى مصباح الاصول أنّ ما ذكره فى الكفايه أجنبى عن المقام ، إذ الخلاف فى لزوم دفع الضرر المحتمل و عدمه إنما هو فى الضرر الدينوى لا فى الضرر الاخرى ، فإنه لم يخالف أحد فى لزوم دفع الضرر المحتمل الاخرى مع تنجز التكليف ... (١) .

و على الجملة : إنه مع تنجز التكليف يكون قاعده لزوم دفع الضرر المحتمل محكماً ، و إلا جرت قاعده قبح العقاب بلا بيان ، لتقدمها على تلك القاعده .

أمّا بناءً على القول بحكم العقل بحق الطاعة للمولى فى موارد الشك فى ثبوت التكليف ، و تقدّم ذلك على قاعده قبح العقاب بلا بيان ، فإنه يحكم به فى موارد الشك فى السقوط مع العلم بأصل الثبوت ... .

لكنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان متقدّمه على قانون حقّ الطاعة و قانون لزوم دفع الضرر المحتمل ، كما سيأتى بالتفصيل فى محلّه إن شاء الله ، فلا مجال لما ذكره السيّد الصدر (٢) فى هذا المقام .

ص: ٢٤٨

١-١) مصباح الاصول ٢ / ٨٩ .

٢-٢) بحوث فى علم الاصول ٤ / ١٨٧ - ١٨٨ .

إشاره

ذهب المشهور إلى إمكان التعبد بالظن ، و خالف ابن قبه لشبهه له ، سيأتى الكلام عليها .

دليل المشهور كما ذكر الشيخ

و ذكر الشيخ قدس سره دليل المشهور : بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال .

قال :

و فى هذا التقرير نظر ، إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع ، موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه و علمه بانتفائها ، و هو غير حاصل فيما نحن فيه .

ثم قال :

فالأولى : أن يقرّر هكذا ، إنّنا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله ، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان .<sup>(١)</sup>

و قال المحقق الخراسانى :

فى بيان إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعاً و عدم لزوم محال منه عقلاً ،

ص: ٢٦٩

فى قبال دعوى استحالتة للزومه (١). .

ثم تعرّض لمعنى الإمكان ، و أشكل على كلام الشيخ ، و قال بأنّ الدليل على إمكان التعبد بالظن هو وقوعه . و سيأتى توضيح ما ذهب إليه فى المقام .

### المراد من الإمكان

و قبل الورود فى المطلب نقول :

قد وقع الكلام بين الأعلام فى المراد من الإمكان فى هذا المقام ، لأن الإمكان تارةً : هو الاحتمال ، و هذا مراد الشيخ الرئيس من كلمته المشهوره .

و اخرى : هو الإمكان الذاتى ، بأن تلحظ ماهيه إلى الوجود و العدم ، فلا تكون آيةً عنهما ، و ثالثهً : هو الإمكان الوقوعى ، أى: عدم ترتب المحال من وقوع الشيء .

و رابعهً : هو الإمكان الاستعدادى ، و هو يكون فى المواد . و خامسهً : هو الإمكان بالقياس .

### الأكثر على أنه الإمكان الوقوعى

و الإمكان فيما نحن فيه ، إمّا الذاتى و إمّا الوقوعى .

فقال الأكثر : أن مورد البحث هو الإمكان الوقوعى ، إذ لا شك فى عدم إباء التعيّد بالظنّ من الوجود و العدم ، فالمبحوث عنه هو الإمكان الوقوعى ، فيبحث عن أنه يستلزم التعيّد بذلك محالاً. من المحالات كتفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده أو اجتماع الضدين أو النقيضين ... أو لا .

□  
و ذكر السيد الاستاذ رحمه الله ما نصّه :

و يقصد من الإمكان المبحوث عنه هو الإمكان الوقوعى الذى يرجع إلى

ص: ٢٧٠

نفى استلزام التعبد بالظن المحال ، فى قبال دعوى الامتناع الزاجعه إلى دعوى استلزامه المحال كما ستعرف .

لا الإمكان الذاتى ، و هو كون الشىء بحسب ذاته ممكن الوقوع ، فى قبال الامتناع الذاتى ، و هو كون الشىء بحسب ذاته ممتنع الوقوع كاجتماع النقيضين ، إذ لا إشكال فى عدم كون التعبد بالظن ممتنع التحقق ذاتاً و بالنظر إلى نفسه بلا لحاظ مستلزماته (١).

## رأى المحقق الأصفهاني

و لكنّ المحقق الأصفهاني قال :

اعلم أنّ المعروف أن الإمكان المتنازع فيه هنا هو الإمكان الوقوعى ، نظراً إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين .

إلّا أنه ليس بذلك الوضوح ، فإن التعبد بالظنّ إذا كان معناه جعل الحكم المماثل ، فجعل المثل فى مورد وجود المثل أو الضدّ واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدّين فى موضوع واحد ، لا أنه يلزم من إيجاد المثل فى مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير إيجاد المثل فى موضوع مبتلى بمثله .

نعم ، إن كان التعبد بالظن معنّى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه ، فحينئذٍ لازمه الجمع بين المثليين ، كما سيجىء فى تحقيق حقيقه دليل التعبد (٢) .

و حاصله :

ص: ٢٧١

١-١) منتقى الاصول ٤ / ١٤٠ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٣ / ١١٩ - ١٢٠ .

إن القول بأنّ المراد هو الإمكان الوقوعى ، إنما يتم بناءً على أنّ حقيقته التعيّد بالأماره هو جعل الطريقيه لها ، و كذا على القول بأنها جعل الحجيّه لها . أمّا على القول بأنّ حقيقته التعيّد بالأماره هي : جعل الحكم المماثل ، فإنه يستلزم المحال الذاتى ، لأن جعل الحكم المماثل اجتماع المثليين ، و اجتماع المثليين ليس من المحاللات الوقوعيه بل هو من المحاللات الذاتيه ، و لو جعل الحكم المضاد لزم اجتماع الضديين ، و هو من المحاللات الذاتيه .

فعلى هذا المبني فى حقيقته التعيّد بالأماره ، يكون موضوع البحث هو الإمكان الذاتى .

### مناقشه المحقق العراقى

فأشكل المحقق العراقى (١) :

بأنّ لازم جعل الحكم المماثل أو المضاد اجتماع المثليين أو الضديين ، فالمحذور لازم الجعل و ليس هو الجعل ، و إذا كان لازماً له ، كان البحث عن الإمكان الوقوعى لا الذاتى .

أقول :

و لكنّ الحق مع الأصفهانى ، لأين عنوان اجتماع المثليين أو الضديين ، من العناوين الانتزاعيه ، و العنوان الانتزاعى قائم بمنشأ انتزاعه ، و نفس وجود المثل مع حفظ وجود مماثله اجتماع للمثليين ، كما أن نفس وجود الشىء مع حفظ وجود ضده اجتماع للضديين ، و كلُّ منهما مستحيل ذاتاً .

ص: ٢٧٢



و ذهب المحقق النائيني (١): إلى أن الإمكان المبحوث عنه هنا هو الإمكان التشريعي و أنّ البحث هو : هل يلزم من التعبد بالظن محذور في عالم التشريع أو لا ؟

مناقشه السيد الاستاذ

و قد اعترضه السيد الاستاذ بقوله : و أمّا ما ذكره المحقق النائيني... فهو مما لا نكاد نفهمه بأكثر من صورته اللفظية ، و ذلك ، فإن التشريع و جعل الحكم فعل تكويني للمولى كسائر الأفعال التكوينية له و إنّ اختصّ باسم التشريع ، فيقع البحث في أنه يستلزم المحال أو لا-، و مع الشك ، ما هو الأصل و القاعده ؟ و بالجملة ، التعبير بالإمكان التشريعي و التكويني لا يرجع إلى اختلاف واقع الإمكان ، بل هو تقسيم بلحاظ متعلقه (٢).

و أقول :

بعبارة اخرى : إن المفاهيم على ثلاثه أقسام ، فمنها : ما هو واقعي ، و منها : ما هو اعتباري ، و منها : ما ينقسم إلى الاعتباري و الواقعي ، كالولايه ، و الملكيه ، و الدلاله ...

و لكنّ « الإمكان » ليس من المفاهيم القابله للانقسام إلى التكويني الواقعي و التشريعي الاعتباري ، فالجعل في قولنا : هل جعل الظن حجةً أو لا ؟ أمر تكويني ، يدور أمره بين الوجود و العدم ، نعم المجعول قد يكون تشريعياً و هو الحجية .

فما ذكره هذا المحقق لا يمكن المساعدة عليه .

ص: ٢٧٣

١-١) أجود التقريرات ٣ / ١٠٩ .

٢-٢) منتقى الاصول ٤ / ١٤٢ .

## قول المحقق الأصفهاني بعدم الحاجة إلى هذا البحث

ثم إن المحقق الأصفهاني ذكر (١) أن لا حاجة إلى البحث عن الإمكان أصلاً، لأنَّ المطالب على قسمين، منها: ما يعتبر فيه الجزم واليقين، كمسائل اصول الدين، ومنها: ما لا يعتبر فيه ذلك، وهي الأحكام الشرعيه العمليه، بل يعتبر فيها الحجج، و الحجج تجتمع مع احتمال الاستحاله، و بها يسقط الاحتمال، فلا حاجة إلى تأسيس أصله الإمكان كما ذكر الشيخ .

أقول :

و فيه : إنَّ تماميه الحجج موقوفه على تماميه المقتضى و عدم المانع ، فإن اندفع احتمال الاستحاله تمَّ المقتضى ، و إلَّا فلا تعقل تماميته و لا- تتم الحجج ، و الدافع للاحتمال ، إمّا عقلي و إمّا شرعي ، و المفروض انتفاؤهما ، فينحصر بالعقلاني و هو أصله الإمكان .

## الإشكالات على الشيخ

قد تقدّم كلام الشيخ رحمه الله ، و حاصله هو القول بأصله الإمكان اعتماداً على بناء العقلاء .

و قد اورد عليه بوجوه من الإشكال :

الأول : منع كون سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه .

و الثاني : منع حججه هذه السيره لو سلّم ثبوتها ، لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها ، و الظن بها لو كان حاصلًا غير مفيد ، لأنَّ الكلام الآن في إمكان التعبد بالظن ، فكيف يمكن إثباته بالظن ؟

ص: ٢٧٤

و الثالث : إنه على تقدير التسليم بالسيرة و حجيتها ، لا فائده فى هذا البحث أصلاً ، لأنه مع قيام الدليل على وقوع التعبد لا معنى للبحث عن إمكانه ، لوضوح أن الوقوع أخص من الإمكان ، فثبوته كافٍ لثبوته .

و هذه الإشكالات من المحقق الخراسانى (١) .

و الرابع - و هو من المحقق النائينى (٢) - إنه لو سلم بالسيرة العقلانيه المذكوره فهى فى الإمكان التكويني دون الإمكان التشريعي ، و محلّ الكلام هو الثانى .

أقول :

أما الإشكال الأخير ، فقد تقدّم منّا ما فيه ، فى المراد من الإمكان .

و أما الإشكالات المتقدمه فنقول :

إن كان المراد أنه إذا قام دليلٌ تامٌّ سنداً و دلالةً على الحكم الشرعى ، فإن السيره العقلانيه قائمه على عدم الاعتناء باحتمال الاستحاله ، - و هذا ما احتمله السيد الاستاذ (٣) و السيد الصدر (٤) - فى غايه المتانه و لا يرد عليه الإشكال ، لأن هذه السيره ثابتة ، و هى جاريه من العقلاء فى مطلق الاحتجاجات ، فإذا وصلهم الدليل على حكم من المولى يحتجون به و لا- يجعلون احتمال الاستحاله عذراً لترك العمل .

و إن كان المراد قيام السيره العمليه منهم فى موارد الشك فى الإمكان الذاتى أو الوقوعى على الإمكان ، فهذا غير تام و الإشكال وارد ، و لعلّ هذا هو ظاهر عباره

ص: ٢٧٥

١-١ (١) كفايه الاصول : ٢٧٦ .

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ٣ / ١٠٩ .

٣-٣ (٣) منتقى الاصول ٤ / ١٤١ .

٤-٤ (٤) بحوث فى علم الاصول ٤ / ١٩٣ .

الشيخ بأنه عند عدم وجدان موجب الاستحالة ، فإنَّ السيره قائمه على الإمكان ، إذ أنَّ هذا الإطلاق بظاهره غير صحيح ، ولذا نقول بأنَّ مراد الشيخ هو صورته كون الدليل تاماً في باب الحجج والأدلة على المقاصد والمرادات ، وعليه ، فلا يرد الإشكال .

و على الجملة ، فإنَّ إطلاق كلامه غير صحيح ، ولا بدَّ من الحمل على ما ذكرناه .

على أنه يرد عليه : أن عدم وجدان الموجب للاستحالة لا يكون منشأً للحكم حتى في الأحكام العقلية ، لأن الحكم عبارته عن الإذعان والتصديق بوجود الرابط بين المحمول والموضوع ، وهذا أمر وجودي نفساني ، وليس عدم الوجدان بدليل على وجود الرابط ، والحكم بالإمكان عبارته عن قضيه ثلاثيه في الماهيات والاعتباريات ، فقولنا : التعمد بالظن ممكن ، هو مثل قولنا : زيد قائم ، فيحتاج وجود الرابط إلى إقامه الدليل عليه ولا يكفي للدلاله عدم الوجدان ، والقول بأن عدم الوجدان دليل عدم ، باطل شرعاً وعقلاً وعقلاء .

هذا بالنسبه إلى ما ذكره الشيخ .

ولكنَّ التحقيق أن يقال : إن العقلاء إذا لم يجدوا موجب الاستحالة ، يعملون بالدليل الحجه الواصل ولا يرتّبون أثر الامتناع ، وهذا ما قامت عليه السيره ، وهو غير الحكم بالإمكان .

و على الجملة ، فإنَّ السيره العقلية قائمه على أصاله الإمكان ، لكن بالمعنى الذي ذكرناه .

و تصل النوبه حينئذٍ إلى ما قيل في وجه استحاله التعبد بالظن ، و قبل الورد في ذلك نقول :

إنَّ عمدته ما يتوقف عليه الاستنباط و تحصيل الحكم الشرعي به هو الأدلّه الظنيّه ، و عمدتها هو خبر الثقة ، فلا بدّ من إقامه الدليل القطعي على الحجّيه ، و لا تتمّ إلاّ -باندفاع جميع ما يحتمل مانعيته عنها ، و إلّا احتجنا إلى قانون الانسداد ، و عليه ، فلا يكفي مجرّد أصاله الإمكان . نعم ، نحتاج إليها في بعض الموارد ، فمثلاً : قيل : إن التعبد بالخبر يستلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، فأجيب :

بإمكان وجود مصلحه في التعبد به كمصلحه التسهيل . لكنّ هذا الجواب لا يكفي لأن يحصل القطع بوجود المصلحه الراجحه ، بل يفيد الاحتمال فقط ، فنحتاج إلى أصاله الإمكان لدفع احتمال وجود شيء من المحذورات .

و من هنا يظهر : إن من الأ-جوبه على الإشكال ما يفيد القطع بعدم المانع عن التعبد فلا حاجة إلى الأصل ، و قد نحتاج إلى الأصل حيث لا يفيد الجواب القطع و يبقى الاحتمال الوجداني ، كالجواب عن شبهه ابن قبه كما سيأتي ، فإنه محتاج إلى أصاله الإمكان .

و تلخص : ضروره البحث عن أصاله الإمكان ، إمّا عن طريق الشيخ أو صاحب الكفايه و هو الاستعانه بوقوع التعبد ، أو ما ذكره المحقّق الأصفهاني من أنّ اللّاحجه لا يصلح لمعارضه الحجّه .

هذا ، و قد ذكر لاستحاله التعبد بالظن وجوه :

## الوجه الأول : لزوم جواز التعبد بالخبر عن الله

ذكر الشيخ عن ابن قبه (١) قوله :

بأنه إذا جاز التعبد بخبر الواحد عند المعصوم جاز التعبد به عن الله ، و لكنّ التالى باطل بالإجماع ، فالمقدّم مثله .

بيان الملازمه : إنّ الخبر فى كلا الموردین واحد ، و حكم الأمثال فى ما يجوز و ما لا يجوز واحد .

## جواب الشيخ

أجاب الشيخ :

أولاً : لقد قام الإجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر عن الله ، و لم يتم على امتناع التعبد ، فاللزام غير ممتنع ، فالملزوم كذلك .

و ثانياً : إن محلّ الكلام يفترق عن الخبر عن الله ، أمّا أن التعبد بالخبر عن الله غير جائز ، فلأنه يستلزم ابتناء اصول الدين و فروعه على الدليل غير القطعى ، و أمّا الخبر عن المعصوم ، فهو فى ظرف تماميه الاصول و الفروع و ابتنائها على الأدلّه القطعيه ، لكن قد خفيت الحقائق الدينيه عن الناس بفعل الظالمين (٢) .

أشكل عليه المحقق الخراسانى بما محصّله :

إنّ الاصول و الأحكام لم تكن كلّها ثابتة فى زمن الأئمه حتى يكون خبر الواحد بعد تماميتها ، فما ذكره الشيخ دعوى جزافيه (٣) .

ص: ٢٧٨

١- ١) هو : الشيخ أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبه الرازى ، فقيه ، متكلم ، من عيون الأصحاب ، له كتاب الإنصاف فى الإمامه .

٢- ٢) فرائد الاصول ١ / ١٠٦ - ١٠٧ .

٣- ٣) درر الفوائد فى حاشيه الفوائد : ٣٣ .

أقول :

إن كان مراد الشيخ أنّ ابتناء الدين في اصوله و فروعه على خبر الواحد باطل ، بل إنّ هذا الدين قائم بالنبي و الإمام ، فهو بوجوده تام اصولاً و فروعاً قبل خبر الواحد ، فلا غبار عليه .

و يشهد بما ذكرنا قول الشيخ : « لكنّ عرض اختفاؤها من جهه العوارض و إخفاء الظالمين للحق » ، فيكون كلامه نظير قول المحقق الطوسي : « ... و عدمه منّا » (١) .

و الحاصل : إن الدين تام بنصب النبي و الإمام ، ثم وقع التعبد بالخبر عن النبي و الإمام ، و هذا التعبد بعد فتح الباب من الله و إنّ حاول الظالمون سدّ هذا الباب أو الحيلولة دون دخول الناس منه أو الوصول إليه .

و على الجملة ، فإن جواب الشيخ تام و لا إشكال فيه .

و يضاف إلى جوابيه :

الجواب الثالث و هو الإشكال في المماثلة بين الخبر عند الله و عن المعصوم . فإنّ الخبر عن الله يكون بالوحي ، و ليس الخبر عن المعصوم كذلك .

و الجواب الرابع : إن دعوى الإجماع في مثل هذه المسألة غير مسموعه ، لأنها مسألة عقلية .

و الخامس : إن المسألة غير معنونه في كتب قدماء الأصحاب .

هذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل . و لا يخفى اختصاصه بالخبر .

ص: ٢٧٩

و أمّا غيره من الوجوه ، فهو متوجّه إلى الخبر و غير الخبر من الأمارات و الحجج و الاصول و القواعد ، فلا يخفى حينئذٍ أهميته هذا البحث و ضروره الجواب عن الإشكالات ، فالبحث يعم كلّ ما لم يكن علمياً ممّا تعبد به الشارع المقدّس ، و لذا نرى عنوان البحث في الكفايه أعم منه في الرسائل . فالشيخ قال :

في إمكان التعبد بالظن ، و المحقق الخراساني قال : في إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه شرعاً .

### الوجه الثاني : لزوم المحذور من ناحيه الملاك

ففي مرحله الملاك يلزم محذور مهمّ جداً ، و قد اختلفت كلمات الأعلام في تقريب هذا المحذور ، نتعرّض لجمليه منها و ننظر فيها :

### تقريب الشيخ

و قد قرّبه الشيخ بقوله :

إن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال ، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخير بحليته حراماً و بالعكس (١) .

و توضيحه :

إنّ الأحكام الشرعيّه - بناءً على الحق - تابعه للمصالح و المفاسد الواقعيّه ، فنسبتها إلى الملاكات نسبة المعاليل إلى العلل ، فبناءً على التعبد بالظن ، يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، و خروج الأحكام عن التبعية للملاكات ، و يلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده ، و كلّ ذلك ممتنع على المولى الحكيم .

ص: ٢٨٠



و قال الميرزا في تقريبه ما نصّه :

و أمّا توهم المحذور من ناحيه الملا-ك ، فغايه ما يمكن أن يقال في تقريبه هو : أنّ الأحكام الشرعيّه لا-محاله تكون تابعه لملاكاتها ، نظير تبعيه المعاليل لعللها على ما أوضحنا الحال في ذلك سابقاً ، و حيث إنّ الأماره غير العلميه ربما تكون مصيبه و اخرى مخطئه ، فإذا قامت على حكم غير إلزامي و فرضنا كون الحكم الواقعي إلزامياً وجوبياً كان أو تحريمياً ، فيلزم من التعبد بها و جعلها حجّه تفويت الملاك الواقعي الملزم ؛ إذ لو لم يكن ملزماً لما أمكن استتباعه لحكم إلزامي ، كما هو واضح ، و مع فرض كونه ملزماً ، كيف يمكن للشارع تفويته بجعل أماره على خلافه!؟

و بالجمله ، فرض جعل الأماره حجّه مع فرض كون الحكم الواقعي إلزامياً ناشئاً عن ملا-ك ملزم ، نفصّ للغرض ، و هو قبيح بالضروره ، و إلى هذا يشير ما نُقل عن الخصم من أنّ التعبد بالأماره غير العلميه مستلزم لتحليل الحرام و هو قبيح ، كما أنّ الأماره إذا قامت على حكم إلزامي وجوبي أو تحريمي و فرضنا الحكم الواقعي غير إلزامي ، يلزم من التعبد بها و إيجاب العمل على طبقها ، كون الحكم الإلزامي من دون ملاك يقتضيه ؛ إذ المفروض أنّ الفعل الذي أدّى الأماره إلى وجوبه أو تحريمه عارٍ عن الملاك الملزم ، فجعل الحكم الإلزامي له بجعل الأماره حجّه ، يستلزم عدم تبعيه الأحكام للمصالح أو المفسد ، و هذا غير معقول ، كما عرفت ، و إليه يشير ما نُقل عنه من أنّ التعبد بالأماره غير العلميه مستلزم لتحريم الحلال و هو قبيح .

و الحاصل : أنّ الأماره إذا كانت مخالفة للحكم الواقعي ، يلزم من جعلها حجّة يجب العمل على طبقها ، إمّا كون الحكم الإلزامي مجعولاً من دون ملاك ، و إمّا تفويت الملاك الملزم ، و كلاهما قبيح (١).

### النظر في التقريب المذكور

و في هذا التقريب نظر ، ففي تحريم الحلال بالأماره ليس المحذور هو الإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه ، بل هو جعل الحكم بلا ملاك ، أمّا في تحليل الحرام بها ، فهو الإلقاء في المفسده من حيث الواقع ، و الحكم بلا ملاك من حيث الحلّيّه . و أمّا محذور نقض الغرض ، فإن قوام الغرضيّة هو الإراده القطعيّه و لا بدّيّه الوجود ، فإذا تعلّقت هذه الإراده بالشئ استحال نقضها .

و لا يخفى الفرق بين محذور نقض الغرض و محذور الإلقاء في المفسده ، فإنّ الأول لا يكون من أيّ أحدٍ حتى لو لم يكن حكيماً ، و الثاني إنما لا يصدر من الحكيم .

و عليه ، فإنّ القبيح هو تحليل الحرام و تحريم الحلال ، و لكنّ نقض الغرض محال ، و بعبارة اخرى : المحذور على تقدير هو لزوم الامتناع على الحكيم ، و لزوم الامتناع بقولٍ مطلقٍ على تقدير آخر . و قد وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا كما لا يخفى .

### تقريب الميرزا الشيرازي

و جاء في تقرير بحث السيد الميرزا الشيرازي الكبير رحمه الله ما نصّه :

أقول قبل الخوض في المقام : ينبغي تمهيد مقال ، فاعلم :

ص: ٢٨٢

إن المراد بالإمكان المتنازع فيه إنما هو الإمكان العام و هو المقابل للامتناع ، إذ النزاع إنما هو مع من يدعى الامتناع ، فالغرض إنما هو مجرد نفي الامتناع الأعم من وجوب التعبد بالظن في بعض الموارد ، و مرجع القولين إلى دعوى حسن التعبد به و قبحه ، لا إلى قدره الشارع على التعبد به و عدمها ، فيرجع النزاع إلى أنه هل يحسن من الشارع التعبد به أو يقيح ، كما يظهر من دليل مدعى الامتناع ؟

و الظاهر أنه إنما يدعى الامتناع العرضي لا الذاتي ، كما يظهر من احتجاجه عليه بلزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال ، فإنه ظاهر - بل صريح - في أن القبح التعبد بالظن إنما هو من جهة استلزامه لذلك المحذور ، لا مطلقاً ، فعلى هذا لا ينفع مدعى إمكانه إثباته بالنظر إلى ذاته ، بل عليه إما دفع ذلك الاستلزام ، أو منع قبح اللّازم .

ثم المراد بالتعبد بالظن هنا ، ليس اعتباره و الحكم بالأخذ به من باب الموضوعية ؛ لأنه بهذا المعنى لا يرتاب أحد في إمكانه ، فإنه - حينئذ - كسائر الأوصاف المأخوذة كذلك ، و هو لا يقصر عن الشك من هذه الجهة ، بل إنما هو اعتباره على وجه الطريقيه لمتعلقه ؛ بمعنى جعله حججه في مؤداه كالعلم و تنزيله منزلته ، بإلغاء احتمال خلافه في جميع الآثار العقلية للعلم من حيث الطريقيه .

و بعبارة اخرى جعله طريقاً إلى متعلقه كالعلم الذي هو طريق عقلي إلى متعلقه ، و المعامله معه معامله العلم الطريقي و ترتيب آثار طريقيه عليه ، من معذوريه المكلف معه في مخالفه التكليف الواقعي على تقدير اتفاقها بسبب العمل به ، كما إذا كان مؤداه نفي التكليف مع ثبوته في مورده واقعاً ، فلم يأت المكلف بذلك المحتمل التكليف استناداً إليه ، و من المعلوم معذوريته و صحه

مؤاخذته و عقابه عليها إذا كان مؤداه ثبوت التكليف ، و كان الواقع ثبوته - أيضاً - و لم يأت المكلف بذلك الذى قام هو على التكليف به .

فيكون هو على تقدير اعتباره حجه قاطعه للعذر فيها بين الشارع و العباد على الوجه المذكور كالعلم ، و يكون الفرق بينهما مجرد كون حجه العلم بهذا المعنى بحكم العقل ، و كون حجته بحكم الشارع و جعله ، فيكون كالعلم قاطعاً لقاعدتى الاشتغال و البراءة العقليتين إذا قام على خلافهما ، فإنّ العقل إنّما يحكم فى الأولى بلزوم الاحتياط تحصيلاً للأمن من عقاب مخالفه الواقع بعد ثبوت التكليف به ، و فى الثانية بجواز تركه ؛ نظراً إلى قبح العقاب بلا بيان الذى هو الواقع لاحتمال العقاب ، و كلّ واحد من حكميه ذينك تعلقيّ بالنسبه إلى جعل الشارع للظنّ المسبب المشكوك فى الموردین طريقاً و حجه فى إثباته ، إذ معه يرتفع موضوعا القاعدتين ؛ لأنه بعد اعتباره يكون حجه فى إثبات التكليف بمحتمله فى الثانية ، و بياناً له فلا يعذر ( معه ) المكلف فى مخالفته على تقديرها و فى كون الواقع هو خصوص مؤداه فى الأولى ، فيعذر المكلف فى مخالفته على تقدير كونه مع إتيانه بمؤداه ، فمع إتيانه بمؤداه - حينئذ - لا يحتمل العقاب على مخالفه الواقع ؛ حتى يحكم العقل بلزوم تحصيل الأمن منه .

و بالجملة : النزاع فى المقام إنّما هو فى إمكان التعبد بالظنّ على ( وجه ) الطريقيه بالمعنى الذى عرفت .

و يظهر ذلك - أيضاً - من احتجاج منكره باستلزامه لتحليل الحرام و تحريم الحلال ؛ لأنه - على تقدير اعتباره من باب الموضوعية - لا حرمة واقعاً فيما إذا كان مؤداه هو الإباحه ، و لا إباحه فيه إذا كان مؤداه هو الحرمة ، و إنّما يبقى الواقع على

حاله التي كان عليها بدونه على تقدير اعتباره من باب الطريقيه المحضه .

و من هنا ظهر : أنه لا مجال لرد المنكر بإمكان التعبد بالظن على وجه التصويب ، لأنه معنى اعتباره من باب الموضوعيه ، و لا كلام فيه .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن المعروف هو الإمكان ، و هو الحق الذي ينبغي المصير إليه .

لنا : عدم القبح في التعبد بالظن على الوجه المذكور ، حتى مع تمكن المكلف من تحصيل نفس الواقع على ما هو عليه ؛ لأن غاية ما يتصور منشأ للقبح أحد امور على سبيل منع الخلو ، و الذي يقتضيه النظر عدم صلاحية شيء منها لذلك .

توضيح توهم قبح التعبد به : أنه لا ريب في أن الظن ليس مصادفاً للواقع دائماً ، و إلا لم يكن ظناً ، فحينئذ إذا تعبدنا الشارع به و السلوك على طبقه على الإطلاق - كما هو المفروض - يلزم فيه فيما إذا خالف الواقع ، أحد امور ثلاثه - لا محاله - إن لم يلزم كلها :

أحدها : نقض غرضه من التكليف الواقعي الموجود في محله الذي أدى هو إلى نفيه و تفويت العمل على طبقه ، فإن الغرض منه : إما إيجاد خصوص الفعل ، فالمفروض تفويته بترخيصه العمل بما أدى إلى عدمه ، و إما وصول مصلحه إلى المكلف ، فالمفروض - أيضاً - تفويتها عليه .

و ثانيها : تفويت مصلحه الواقع على المكلف ، كما إذا كان الفعل في الواقع واجباً أو مندوباً ، و أدى الظن إلى إباحته أو كراهته أو حرمة أو إيقاعه في مفسده الواقع ، كما إذا كان الفعل واقعاً حراماً ، و أدى الطريق إلى إباحته أو وجوبه أو

استجابته ، و كلاهما خلاف اللطف ، فيكونان قبيحين ، و النسبه بينهما و بين الأمر الأول هو العموم من وجه ، إذ قد ( لا ) يكون الغرض خصوص إيجاد الفعل ، بل يكون الغرض إيصال المكلف إلى مصلحته أو صونه عن مفسدته .

و ثالثها : التناقض ، فإنه إذا كان الظن مخالفاً للواقع ، فيجتمع في مورد حكام متناقضان ، أحدهما : مؤدى الظن ، و الآخر : مؤدى الخطاب الواقعي ، من غير فرق في ذلك بين أن يكون مؤدى الظن هو الوجوب ، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة ، أو العكس ، و بين أن يكون مؤداه الإباحه أو الاستجاب ، مع كون الحكم الواقعي هو الحرمة ، أو العكس ؛ لأن الأحكام الخمسه بأسرها متناقضه ، يمتنع اجتماع اثنين منها في مورد واحد و لو مع تعدد الجهه ، كما هو الحال في المقام ؛ نظراً إلى أنّ الحكم الظاهري في محلّ الفرض إنما جاء من جهه قيام الظن فيه عليه ... (1) .

### النظر في التقريب المذكور

و في هذا التقريب نظر كذلك ، مع غضّ النظر عما فيه من بعض التعبيرات ، كقوله بالتناقض في الأحكام الخمسه ، إذ الأحكام ليست متناقضه بل هي متضاده ، و لعله - إن كان الكلام منه لا من المقرّر - يريد أنّ كلّ تناقض فإنه يؤول إلى التضادّ .

و وجه النظر هو : أنه أرجع البحث - بين المثبت لإمكان التعيّد بالأماره غير العلميه و المنكر له - إلى الحسن و القبح ، فالمدعى للإمكان يدعى الحسن و المنكر يدعى القبح فيه .

فيرد عليه : إن اجتماع النقيضين و الضدين و المثلين لا ربط له بحكم العقل

ص: ٢٨٦

العملى ، بل هو من أحكام العقل النظرى ، و ليست ممّا تتعلّق به قدره ، فكيف يُجعل وجه الإنكار أحد الوجوه الثلاثة على نحو منع الخلوّ ، و مع ذلك يدعى أن البحث بين الطرفين يدور مدار الحسن و القبح ؟  
هذا ، مضافاً إلى تعرّضه لنقض الغرض ، فيرد عليه ما ورد على الميرزا النائينى .

فظهر :

إنّ المحذور ، أمّا بالنسبة إلى الإلقاء فى المفسده و تفويت المصلحه من الحكيم ، فهو من أحكام العقل العملى ، و أمّا بالنسبة إلى اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين أو نقض الغرض ، فمن أحكام العقل النظرى .

و هذا هو الصحيح فى تقريب الإشكال .

و بعد ، فقد اجيب عن الوجه الثانى بوجوه :

### جواب المحقق الفشاركى عن الوجه الثانى

فالأول ، ما أفاده السيد المحقق الفشاركى و تبعه الشيخ الحائرى ، و هو :

إنّ الأوامر الظاهريّه ليست بأوامر حقيقيه ، بل هى إرشاد إلى ما هو أقرب إلى الواقعيّات ، و توضيح ذلك - على نحو يصح فى صورته انفتاح باب العلم و لا- يستلزم تفويت الواقع من دون جهه - أن نقول : إن انسداد باب العلم كما أنه قد يكون عقلياً ، كذلك قد يكون شرعيّاً ، بمعنى أنه و إن أمكن للمكالمف تحصيل الواقعيّات على وجه التفصيل ، لكن يرى الشارع العالم بالواقعيّات أن فى التزامه بتحصيل اليقين مفسده ، فيجب بمقتضى الحكمه دفع هذا الالتزام عنه ، ثم بعد دفعه عنه لو أحاله إلى نفسه يعمل بكلّ ظن فعلىّ من أى سبب حصل ، فلو رأى

ص: ٢٨٧

الشارع بعد أن صار مآل أمر المكلف إلى العمل بالظن ، أن سلوك بعض الطرق أقرب إلى الواقع من بعض آخر ، فلا محذور في إرشاده إليه ، فحينئذٍ نقول :

أما اجتماع الضدين ، فغير لازم ، لأنه مبنى على كون الأوامر الطريقيه حكماً مولويّاً ، و أما الإلقاء في المفسده و تفويت المصلحه ، فليس بمحذور بعد ما دار أمر المكلف بينه و بين الوقوع في مفسده أعظم (١) .

أقول:

و حاصله : إنه قد يلزم من الإلزام باليقين مفسده أعظم من التعبد بالظن ، فيتعبد الشارع بالظن حتى لا تفوت مصلحه الظنّ ، كما لو يلزم من الإلزام بالعلم و اليقين بالأخذ من الإمام ، مفسده إراقه الدماء من ناحيه امراء الجور مثلاً ، فحينئذٍ :

لا مناص من التعبد بالظن و الأخذ بمفاده دفعاً لتلك المفسده التي هي أعظم .

لكن يرد عليه :

□  
إنه أخصّ من المدعى ، كأن يفرض البحث في زمن النبي صلى الله عليه و آله حيث لا مفسده للإلزام بالعلم و اليقين . هذا أولاً .

و ثانياً : إن هذا خلاف الضروره ، إذ لا ريب في أنه لا يوجد في الشريعة مورد يكون تحصيل اليقين و العمل به محرماً بأصل التشريع و بالعنوان الأوّلى .

و ثالثاً : لو فرض وجود المفسده الأهم في الإلزام باليقين في مورد ، فإنه يكون من صغريات التزاحم في مرحله الملاكات ، و حينئذٍ ، ترفع اليد عن الحكم المترتب عليه المفسده العظيمه ، و إن كان الملاكان متساويين ، فالحكم هو التخيير .

ص: ٢٨٨



## جواب المحقق النائيني

و الثاني : ما ذكره الميرزا (١) من أنه لا مفسده في التعبد بالظن ، و لا يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال .  
فالصغرى غير تامه .

## جواب المحقق الخراساني

و الثالث : إنه على فرض لزوم ذلك ، فإن مقتضى تقديم مصلحه التسهيل على المكلفين هو عدم الإلزام باليقين ، و جعل الطرق  
و الأمارات ، و حيثئذ ، لا قبح للإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه .  
و إلى هذا يرجع كلام صاحب الكفايه (٢) .

## تفصيل الكلام في الجواب عن الوجه الثاني

أقول :

حاصل الجوابين : إنكار الصغرى أو إنكار الكبرى بعد التسليم بالصغرى ، و تحقيق المرام في المقام يكون بالبحث تفصيلاً في  
الجهتين ، فنقول :

## الجهه الأولى : في الصغرى

و هى : هل يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحه و الإلقاء في المفسده أو لا ؟

و هل يلزم ذلك بناءً على جعل السبب للأمارات ، أو على جعل الطريقيه ؟

و بناءً على القول الثانى ، يطرح البحث تاره : فى صورته انفتاح باب العلم ،

ص: ٢٨٩

(١-١) فوائد الاصول ٣ / ١٩٠ .

(٢-٢) كفايه الاصول : ٢٧٧ .

و اخرى : فى صورته الانسداد .

و لا يخفى الفرق بين المحاذير ، لأنّ تحريم الحلال إشكاله هو عدم التبعيه للملاك ، إذ ليس فيه إلقاء فى المفسده و لا تفويت للمصلحه . أمّا تحليل الحرام ، فالإشكال فيه هو الإلقاء فى المفسده و هو من المولى قبيح .

أمّا بناءً على السببيه

فعلى قول الأشاعره من أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للأمارات ، و أنّ قيام الأماره هو تمام الموضوع للملاك ، فلا يوجد فى الواقع ملاك ، فلا يلزم أى محذور أصلاً ، لعدم لزوم مفسده من التعبد بالظن .

لكن هذا القول باطل ، كما ثبت فى محله .

و على قول المعتزله ، من أنّ قيام الأماره عنوان ثانوى يوجب انقلاب المصلحه أو المفسده فى العنوان الأولى ، فالمحذور غير لازم كذلك .

لكنه قول باطل ، لأن قيام الأماره ليس من العناوين الثانويه الموجهه لتغير الحكم كالخرج و الاضطرار ، كما بين فى محله .

إنما الإشكال فى ما ذهب إليه الشيخ ، و هو : الالتزام بوجود المصلحه فى السلوك على طبق الأماره ، فبمقدار الوقوع فى خلاف الواقع من الالتزام بمقتضى الطريق و تفويت المصلحه من ذلك ، يكون التدارك من الشارع بجعل المصلحه فى نفس سلوك الطريق ، و لا يبقى محذور .

هكذا قالوا .

و لكنّ التحقيق ورود المحذور على هذا المبنى ، لأنّ التدارك لا يرفع القبح ، و لذا لو أتلّف الإنسان مالا لغيره ، ثم أدّى مثله أو قيمته و حصل التدارك للمال

ص: ٢٩٠

المتلف ، كان قبح التصرف في مال الغير باقياً على حاله حتى لو لم يفوت بذلك غرضاً من أغراضه .

و على الجملة ، فإن التدارك مثبت و محقق لموضوع القبح و ليس رافعاً له عند العقل ، إلا أن يقال بأن موضوع الحكم بالقبح هو المصلحة غير المتداركه ، فيرتفع الإشكال في ناحيه المصلحه و لكنّه يبقى في ناحيه المفسده .

و لكنّ المبنى من أصله باطل ، كما تقرّر في محلّه .

هذا كلّ بناءً على السببيّه .

و أمّا بناءً على الطريقيّه

بمعنى أن الشارع يجعل الطريق ، فإن أدّى إلى الواقع فهو ، و إلا فالمكلف معذور من قبله .

□  
فيقع البحث بين الأعظم قدس الله أسرارهم تارة : في ظرف الانسداد ، و اخرى : في ظرف الانفتاح .

أمّا في ظرف الانسداد

بأن يجعل الشارع طريقاً يلزم منه الإلقاء في المفسده أو تفويت المصلحه أو تفويت مصلحه الترخيص في المباح ، فنقول :

إنّ لزم تفويت مصلحه الترخيص ، فالمفروض عدم لزوم الاحتياط ، لاستلزامه اختلال النظام ، و يكون المرجع حينئذٍ قاعده قبح العقاب بلا بيان ، و لا يلزم تفويت المصلحه .

و أمّا تفويت مصلحه الواجب و الإلقاء في المفسده ، فكذلك ، لأن الشارع لم يجعل الاحتياط ، فالمرجع هو القاعده المذكوره .

فلا محذور في ظرف الانسداد .

و تفصيل ذلك :

أمّا في تحريم الحلال عند الانسداد ، فإنّ منشأ الحلّيّه تاره : هو اللّاقضاء ، و تحريم هكذا حلال لا إشكال فيه ، لا بالنسبه إلى المتعلّق و لا بالنسبه إلى الحكم ، فإنه لا مانع من أن يمنع عن جائزٍ ، من أجل التحفّظ على الواقع . و اخرى : هو الاقتضاء ، أى المصلحه فى الترخيص ، فهنا أيضاً لا يلزم الإشكال من جهه الإلقاء فى المفسده بالنسبه إلى المتعلّق أو تفويت مصلحته .

و يبقى فقط الإشكال بلزوم تفويت المصلحه الخاصه القائمه فى الترخيص على أثر جعل الأماره . و سيأتى حلّ هذا الإشكال .

و أمّا فى تحليل الحرام ، بأن يلزم من جعل الأماره الإلقاء فى المفسده و فوت المصلحه الملزمه ، فلالإشكال جهتان :

الاولى : من جهه نفس المتعلّق ، فإنه فى ظرف الانسداد إنّ جعل الشارع الطريقيّه لخبر الثقه مثلاً و قام على إباحه حرام ، يلزم الإلقاء فى مفسده الحرام من ناحيه هذا الجعل ، و إن قام على إباحه واجب ، لزم تفويت مصلحه الواقع .

و الثانيه : من جهه أن إيجاب الواجب و تحريم الحرام الواقعى ، لا يكون بلا غرضٍ ، و هذا الغرض ينتقض على أثر جعل الإماره .

و الجواب عن الإشكال فى الجهه الاولى - و كذا الإشكال الباقى فى تحريم الحلال - هو :

أنّ المرجع فى مفروض الكلام ليس إلّما البراءه العقليّه ، فلو لم يجعل الشارع الحجّيّه للطرق ، كانت البراءه هى السبب لوقوع المكلف فى المفسده أو تفويت

المصلحة ، و القبيح بحكم العقل هو إيقاع الشارع المكلف في المفسده ، أما المكلف فهو واقع فيها على كل حال ، و الإلقاء غير منتسب إلى الشارع ، و يكفي لرجحان جعل الأماره أن يكون الوقوع في المفسده أو تفويت المصلحه أقل ، فلم يتحقق من الشارع قبيح ، بل الصادر منه ليس إلّا الخير .

نعم ، لو كانت الوظيفه في ظرف الانسداد هو الاحتياط عقلاً ، كان جعل الأماره من الشارع قبيحاً .

و أما في ظرف الانفتاح

و هو العمده ، فلحلّ المشكل طريقان :

أحدهما : إنه لا إلقاء في المفسده . قاله الميرزا .

و الثاني : إن الإلقاء في المفسده ليس قبيحاً ذاتاً . قاله صاحب الكفايه .

أما أنه ليس في المورد إلقاء في المفسده ، و هو إنكار الصغرى ، كما ذكرنا من قبل فتوضيحه :

إن في جعل الطرق و الأمارات مصلحه نوعيه ، هي مصلحه التسهيل ، و هذه المصلحه قد تتقدم في نظر الشارع على الملاكات الواقعيه ، و لا يرى العقل في ذلك قبحاً ، و من ذلك : حكم الشارع بطهاره الحديد تسهياً على العباد لابتلائهم غالباً باستعماله في شؤونهم المختلفه ، و إلّا فالنصوص المعبره داله على نجاسته ، فكما لا يكون الحكم بالطهاره هناك إلقاء في المفسده أو تفويتاً لمصلحه حتى يحكم العقل بالقبح ، كذلك الحال في التعبد بالأمارات بناءً على الطريقيه ، و من هذا الباب : إرجاع الأئمه عليهم السلام في زمن حضورهم إلى بعض الأصحاب ، كإرجاع الإمام الرضا عليه السلام عبد العزيز بن المهتدي إلى يونس بن

عبد الرحمان ، مع كون باب العلم - و خاصّةً الواقعي - بالرجوع إلى الإمام ممكناً ، لكنّه أرجعه إلى يونس تسهياً له ، لأنّه قال : « إن شقّتي بعيدة فليست أصل إليك في كلّ وقت » (١).

و أمّا أنّ الإلقاء في المفسده ليس من القبيح الذاتى ، و هذه هي :

### الجهه الثانيه : فى الكبرى

فتقريب ذلك هو :

إنه ليس للشارع فى موارد الأمارات و الطّرق جعلٌ تأسيسى ، بل إنه إمضاء للسّيره العقلائيّه ، لأنّ العقلاء يرون الطريقتيّه للأمارات إلى الواقع و يرتّبون الأثر عليها ، و لم يرد من الشارع ردّ عن هذه السيره ، فلو كان لا يرضى بترتيب الأثر عليها لردع عنها الردع القويّ كما فعل بالنسبه إلى القياس ، إذ ورد عنه فى النهى عن القياس مئات الأخبار بالألسنه المختلفه ، لوجود المفسده العظيمه فى الأخذ به فى الدين ، و حيث أنه لا مفسده فى العمل طبق الأمارات ، و لو كانت فهى مندكّه فى مصلحه التسهيل ، مضافاً إلى كونها فى الأغلب مطابقه للواقع و تخلفها عنه قليل جداً ، فإنه لا محاله يكون الردع عن ترتيب الأثر عليها بلا ملاك ، كما لا يمكن الردع فى صورته عدم إمكان الوصول إلى الواقع ، لأنه ينافى مصلحه التسهيل .

### مناقشه ما ذكر فى الجهتين

و لكنّ فى ما ذكر فى كلتا الجهتين نظر .

أمّا ما ذكر فى جهه الصغرى ، فإنّ الملاك لنجاسه الحديد قد اندكّ فى مصلحه التسهيل على أثر المزاحمه معها ، فكان الحكم الفعلى للحديد هو

ص: ٢٩٤

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٣٥ .

الطهاره ، لكنّ غلبه المصلحه المذكوره فى موارد مخالفه الطرق للواقع على ملاكات الأحكام الواقعيّه ، تستلزم تقييد إطلاق أدلّه تلك الأحكام ، و ذلك يستلزم التصويب ، فما ذكره الأعلام فى دفع شبهه ابن قبه يوقعهم فى إشكالٍ أقوى و أكد .

و أمّا ما ذكر فى جهه الكبرى ، فإنه و إنّ كان تامّاً من النّاحيه الكبرى ، لكنّ هذا التقريب يتوقف على كفايه عدم الردع للإمضاء الكاشف عن الرضا ، و هو أوّل الكلام .

ثم إنّ موضوع الاعتبار هو الطريق العقلائى مع عدم الردع الكاشف عن الرضا و الإمضاء ، و إمضاء الطريق العقلائى يكون بالاعتبار المماثل من الشارع ، بأن يجعل الشارع الطريقيّه للطريق كما هو عند العقلاء ، و إذا تمّ هذا الإمضاء و جعل ، لزم وقوع التزاحم بين مصلحه هذا الإمضاء و مصلحه الواقع الملزم للأحكام الشرعيه ، و يعود الإشكال .

مضافاً إلى أنّ الالتزام بعدم القبح فى تفويت مصلحه الواقع و الإلقاء فى المفسده - لعدم التمكن من التحفّظ على الأغراض و الملاكات فى متعلّقات الأحكام - ينتهى إلى نحوٍ من التصويب .

### حلّ المشكله

لكنّ المشكله تنحلّ بنفى لزوم التزاحم من أصله ، بأن نقول :

إنّ تحقق التزاحم بين الملاكات و الأغراض ، فرع كونها فى العرض ، لأن التزاحم هو التمانع - فإنّ كان بين الملاكات اصطلاح عليه بالتزاحم ، و إن كان بين الحجج و الأدلّه اصطلاح عليه بالتعارض - و التمانع إنّما هو إذا كان الطرفان فى مرتبه واحده ، و مصلحه التسهيل ليست مع مصلحه الواقع فى مرتبه واحده ، لأنّ الطريق

دائماً متقوم بذى الطريق - و ليس ذو الطريق متقوماً بالطريق - و لذا ورد الإشكال على الأشاعره باستلزام ما ذهبوا إليه للدور ، لأن الأماره فرع لذى الأماره ، فإن كان ذو الأماره فرعاً لها لزم الدور .

وعليه ، فإن مصلحه التسهيل قائمه بالطريق ، و الطريق قائم بذى الطريق و هو الواقع ، فكانت مصلحه التسهيل فى طول الواقع لا فى عرضه ، فلا تمنع ، فلا يلزم الإلقاء فى المفسده و لا يلزم التصويب .

نعم ، يتحقق التمانع فيما إذا كان غرضيه الغرض يستدعى جعل الاحتياط بالإضافه إلى الحكم المجعول ، فيكون مصلحه جعل الاحتياط فى مرتبه مصلحه التسهيل و يقع التراحم ، لكن هذا أمر آخر .

□  
فشبهه ابن قبه مندفعه و الحمد لله .

### الوجه الثالث : لزوم المحذور من ناحيه الخطاب

و قد جمعوا تحت هذا العنوان لزوم المحذور فى ثلاثه مراحل :

١ - مرحله الإراده و الكراهه ، كما لو كان الحاكم مريداً للفعول ، فكان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فهل يجوز التعبد بالأماره القائمه على الحرمة ؟ أ لا يلزم الإراده و الكراهه فى نفس الحاكم ؟

٢ - مرحله الحكم ، كما لو كان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فقامت الأماره على الترخيص فيه ، فكيف يجتمع الترخيص و عدم الترخيص فى الشىء ؟

٣ - مرحله الامتثال ، فلو كان الحكم الواقعى هو الوجوب ، فيقتضى الإتيان بالعمل ، ثم قامت الأماره الدالّه على الحرمة ، و تقتضى الترك ، فكيف يجتمع الفعل و الترك ؟ و هذه مشكله :



## الجمع بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري

و تقريرها بإيجاز هو : إنّ الأحكام الخمسه متضادّه ، فإذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب و قامت الأماره على طبقه ، لزم اجتماع المثليين ، أو على نفى الوجوب ، لزم اجتماع النقيضين ، أو على الحرمة ، لزم اجتماع الضدّين ، و هذا هو المحذور الخطابي .  
و قد حاول المحقّقون الأعلام حلّ هذه المشكله و رفع المحذور بجميع جهاته ، بالجمع بين الحكمين ، و ذكروا لذلك عدّه طرق :

### طريق الشيخ

قد ذكر الشيخ رحمه الله الإشكال بقوله :

إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً و قامت أماره على تحريمه ، فإن لم يحرم ذلك الفعل ، لم يجب العمل بالأماره ، و إنّ حرم ، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادّين ، و إنّ انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي .

ثم أجاب عن ذلك قائلاً :

أنّ المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه ، هو الحكم المتعيّن المتعلّق بالعباد الذي يحكى عنه الأماره و يتعلّق به العلم أو الظنّ و أمر السفراء بتبليغه ، و إنّ لم يلزم امتثاله فعلاً في حقّ من قامت عنده أماره على خلافه ، إلّا أنّه يكفي في كونه حكمه الواقعي : أنّه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً ، و الرخصه

فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر ، أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه .

و مما ذكرنا يظهر حال الأماره على الموضوعات الخارجيه ؛ فإنها من هذا القسم الثالث .

و الحاصل : أن المراد بالحكم الواقعى ، هى : مدلولات الخطابات الواقعيه الغير المقيده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الأماره على خلافها ، و لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع ، نعم هذه ليست أحكاماً فعليته بمجرد وجودها الواقعى .

و تلخص من جميع ما ذكرنا : أن ما ذكره ابن قبه - من استحاله التعيد بخبر الواحد أو بمطلق الأماره الغير العلميه - ممنوع على إطلاقه ، و إنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه ، كما تقدم تفصيل ذلك (١) .

### مناقشه هذا الطريق

و قد وقع النظر فى كلامه قدس سره من جهات :

أما قوله : إن المراد بالحكم الواقعى ... .

فهو حق ، لكنه خارج عن محل البحث .

و أما قوله : و الرخصه فى تركه عقلاً كما فى الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه .

ففيه : إن الرخصه الشرعيه حكم من الأحكام الخمسه التكليفيه ، فهى بحاجه إلى جعل ، و أين الدليل على جعل الرخصه مع وجود الأماره

ص: ٢٩٨

و أيضاً : إنه إذا قامت الأماره على الرخصه مع كون الحكم الواقعي هو الوجوب ، فمع القول بالتضادّ بين الأحكام أنفسها ، يعود الإشكال ، و أمّا على القول بعدمها فيها ، يقع التضادّ في مرحله الإراده .

و أمّا قوله : و الحاصل ... .

ففيه : إنّ الحكم إنما هو الاعتبار الشرعي ، غير أن المعتبر من الشارع إنّ كان من حيث الاقتضاء و الترخيص ، فهو حكم تكليفي ، و إلّا فوضعي ، و الحكم التكليفي تارة : تكليفي من الأوّل ، و اخرى : هو حكم تكليفي يستتبعه الحكم الوضعي ، كما في باب الضمان . و أيضاً : فإنّ الحكم الشرعي قد يترتب عليه أثر شرعي و قد لا يترتب ، مثلاً : إنّ اعتبار النجاسه أثره شرعاً نجاسه الملاقي له ، و اعتبار صحّه البيع يترتب عليه شرعاً وجوب تسليم العوضين .

و أمّا الأثر العقلي المترتب على الحكم الشرعي ، فهو وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه .

لكنّ الآثار العقليّه تدور مدار العلم و الأماره ، أمّا الآثار الشرعيه فهي تابعه للواقع ، سواء كان هناك علم أو أماره أو لم يكن .

و أمّا قوله : حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤدّاه هو الواقع .

ففيه : إنّ أدلّه اعتبار الأمارات غير العلميه - و عمدتها هو خبر الثقة في الأحكام ، و البيئه في الموضوعات الخارجيه و كذا خبر الثقة بناءً على حجّيته فيها - إنّما هي إمضاء للتّبره العقلانيه فيها ، و أين « وجوب البناء على كون مؤدّاه هو الواقع » في السيره العقلانيه ؟

و لو كان نظر الشيخ فى هذا الكلام إلى قوله عليه السلام : « فما أديا عنى فعنى يؤديان » (١) ، فإن هذه الروايه بعد تسليم دلالتها على حجيه خير الثقه ، ظاهره فى جعل المؤدى لا وجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع .

و أما قوله : نعم ، هذه ليست أحكاماً فعليتهً بمجرد وجودها الواقعي .

ففيه : أن الظاهر أن مراده من الفعلية - كما ذكر عند بيان السببيه على مسلك المعتزله - هو ما يقابل الشائيه ، فيريد أن الأحكام الواقعيه تصير فعليته بقيام الأماره عليها ، لكنّ هذا هو تصويب المعتزلى الذى ثبت بطلانه بالضروره .

و إن أراد من « الفعلية » معنى آخر غير ما ذكر ، كأن يكون المراد منها « وجوب الامتثال » : أى إن الأحكام الواقعيه ما لم تقم عليها الأماره لا يجب فيها الامتثال ، وقع الإشكال فى مرحله الإراده .

فظهر : أن طريق الشيخ قدس سرّه لا يحلّ المشكله .

### طريق آخر للشيخ ذكره الميرزا

قال : و هو منقول عن جماعه اخرى أيضاً ، و هو :

اختلاف موضوعي الحكم الظاهري و الواقعي ؛ فإنّ موضوع الأوّل منهما هو الشئ بعنوان كونه مشكوكاً ، و هذا بخلاف موضوع الحكم الواقعي ؛ فإنّ موضوعه نفس الفعل و ذاته ، و اشتراط وحده الموضوع فى التضادّ - كما فى التناقض - ربما يكون من الواضحات (٢) .

ص: ٣٠٠

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤ .

٢- ٢) أجود التقريرات ٣ / ١٢٤ .

ثم أشكل عليه بقوله : و فيه :

أولاً: أن هذا الجواب على تقدير تماميته إنما يختص بخصوص موارد الأصول من جهة أخذ الشك في موضوعها ، و أما الأمارات فموضوعها نفس الفعل من غير تقييد بالجهل بالحكم الواقعي ، و كونها حجّة حال الجهل غير أخذ الجهل في موضوعها ، و إلا لما بقى فرق بين الأماره و الأصل ، و لا يكون لها حكمه عليه ، كما هو ظاهر .

و ثانياً : أن الأحكام الواقعيه و إن كانت ثابتة لنفس الأفعال من دون تقييدها بحال الجهل ، إلا أنها لا تخلو في نفس الأمر من اختصاصها بخصوص العالمين من باب نتيجه التقييد أو ثبوتها للجاهلين أيضاً بنتيجه الإطلاق ، و حيث أن الأول منهما مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه ، فلا محاله يتعين الثاني ، و يلزم منه كون الجاهل محكوماً بحكمين متضادين (1) .

### النظر فيه

أقول :

إنّ الذي أفاده الشّيخ في باب التعادل و التراجيح هو أنه : لا- تعارض بين الاصول و الأمارات ، لأن موضوع الأصل عباره عن الشكّ في الواقع ، فالدليل الاجتهادي و هو الأماره لا يعارضه الأصل ، فالشكّ غير مأخوذ في موضوع الأماره .

فما نسبه إليه الميرزا غير واضح .

نعم ، المستفاد من كلام الشّيخ عدم حصول الإشكال من جعل الأصل في

ص: ٣٠١

قبال الحكم الواقعي ، لأن الموضوع هناك نفس الواقع لا الشك ، و موضوع الأصل عباره عن الشك ، فلا يلزم الاجتماع أصلاً .  
أمّا في الأماره ، فلا يوجد في كلام الشيخ ما يفيد أخذ الشك في موضوعها ، حتى يكون الجمع بين الحكمين بتعدّد الموضوع .  
فما أورده عليه الميرزا من أنّ الجهل مأخوذ في موضوع الأصل دون الأماره ، في غير محلّه .

نعم ، ما أشكل به عليه ثانياً - بناءً على صحّحه ما نسبه إليه - صحيح ، و هو أنّ اختلاف الموضوع لا يحلّ المشكل ، لأنه إنّ قلنا بإطلاق الأحكام بالإضافه إلى العلم و الجهل ، فالأدله موجوده في ظرف الجهل و الاشكال لازم ، و إنّ قلنا بالعدم ، فالإهمال الثبوتى محال ، فإمّا التقييد بنتيجه التقييد بصوره عدم الجهل ، و هذا يستلزم التصويب ، فبقى الإطلاق بنتيجه الإطلاق فيعمّ صوره الجهل و يلزم الإشكال كذلك .

### طريق المحقق الخراساني

و أجاب المحقق الخراساني عن الإشكال في كتاب الكفايه و في حاشيته على الرسائل ، و قد اشترك الجوابان في بعض الجهات و اختلفا في البعض الآخر ، و نحن نذكر كلا الجوابين :

### في حاشيه الرسائل

أمّا في حاشيه الرسائل فقال :

التحقيق في الجواب أنّ يقال : إنها بين ما لا يلزم و ما ليس بمحال ، و لنمهد لذلك مقدمه :

فاعلم أن الحكم بعد ما لم يكن شيئاً مذكوراً ، يكون له مراتب من الوجود :

أولها : أن يكون له شأنه من دون أن يكون بالفعل بموجود أصلاً .

ثانيها : أن يكون له وجود إنشاء من دون أن يكون له بعثاً وزجراً و ترخيصاً فعلاً .

ثالثها : أن كون له ذلك مع كونه كان فعلاً من دون أن يكون منجزاً بحيث يعاقب عليه .

رابعها : أن يكون له ذلك كالسابقه مع تنجزه فعلاً ، و ذلك لوضوح إمكان اجتماع المقتضى لإنشائه و جعله مع وجود مانع أو فقد شرط ، كما لا يبعد أن يكون كذلك قبل بعثته و اجتماع العله التامه له ، مع وجود المانع من أن ينقذح في نفسه البعث أو الزجر ، لعدم استعداد الأنام لذلك ، كما في صدر الإسلام بالنسبه إلى غالب الأحكام .

و لا يخفى أن التضاد بين الأحكام إنما هو في ما إذا صارت فعليّه و وصلت إلى المرتبه الثالثه ، و لا تضادّ بينها في المرتبه الاولى و الثانيه ، بمعنى أنه لا يزاحم إنشاء الإيجاب لاحقاً بإنشاء التحريم سابقاً أو في زمان واحد بسببين ، كالكتابه و اللفظ أو الإشاره .

و من هنا ظهر أنّ اجتماع إنشاء الإيجاب أو التحريم مرتين بلفظين متلاحقين أو بغيرهما ، ليس من اجتماع المثليين ، و إنما يكون منه إذا اجتمع فردان من المرتبه الثالثه و ما بعدها ، كما لا يخفى .

إذا عرفت ما مهّدتنا فنقول :

أمّا الإشكال بلزوم اجتماع المثليين فيما إذا أصابت الأماره ، فإن اريد منه

اجتماع الإنشاءين للإيجاب أو التحريم ، فهو ليس بمحال ، و إن اريد اجتماع البعثين ، فهو غير لازم ، بل يوجب إصابتها أن يصير إنشاء الإيجاب أو التحريم واقعاً بعثاً و زجراً فعليين .

و منه يظهر حال الإشكال بلزوم اجتماع الضدين فيما إذا أخطأت ، حيث أن الاجتماع المحال غير لازم ، و اللّازم ليس بمحال ، إذ البعث أو الزجر الفعلى ليس إلّما بما أدّت إليه لا بما أخطأت عنه من الحكم الواقعى ، و لا تضادّ إلّما بين البعث و الزجر الفعلين .

فإن قلت : لا محيص إمّا من لزوم الاجتماع المحال أو لزوم التصويب الباطل بالإجماع ، إذ لا يرتفع غائله الاجتماع إلّما إذا لم يكن فى الواقع بعث و زجر ، و معه لا حقيقه و لا واقعیه للحكم .

قلت : التصويب الّلهى قام على بطلانه الإجماع بل تواترت على خلافه الروايات ، إنما هو بمعنى أن لا يكون له تعالى فى الوقائع حكم مجعول أصلاً يتتبع عنه و يشترك فيه العالم و الجاهل و من قامت الأماره عنده على وفاقه و على خلافه ، بل حكمه تعالى يتبع الآراء أو كان متعدّدا حسبما يعلم تبارك و تعالى من عدد الآراء ، و كما يكون بالإجماع بل الضّروره من المذهب فى كلّ واقعه حكم يشترك فيه الامه لا يختلف باختلاف الآراء ، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضّروره على عدم كونه فعلياً بالنسبه إلى كلّ من يشترك فيه ، بمعنى أن يكون بالفعل بعثاً أو زجراً و ترخيصاً ، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال ، فربّما بصير كذلك فى حق واحد فى زمان أو حال دون آخر ، كما أنه بالبدهاه كذلك فى المرتبه الرابعه .



و بالجمله ، المسلم أنه بحسب المرتبتين الأوليين لا يختلف حسب اختلاف الآراء و الأزمان و غيرهما ، دون المرتبتين الأخيرتين ، فيختلف حسب اختلاف الآراء و غيرها .

إن قلت : إذا كان الحكم الواقعي الذي يقول به أهل الصواب بهذا المعنى ، فإذا علم به بحكم العقل من باب الملازمه بين الحكم الشرعي و حكمه بحسن شيء أو قبحه لا يجب اتباعه ، ضروره عدم لزوم اتباع الخطاب بتحريم أو إيجاب ما لم يصل إلى حدّ الزجر و البعث الفعليين ، بل و كذا الحال في العلم به من غير هذا الباب .

قلت : مضافاً إلى أنّ العلم به مطلقاً لو خلى و نفسه يوجب بلوغه إلى حدّ الفعلية ، إنه إنما يكون ذلك لو كان طرف الملازمه المدّعا بين الحكمين هو الحكم الشرعي بهذا المعنى ، فلا ضير في القول بعدم لزوم الاتباع ، و ذلك كما لو منع مانع من اتباع العلم الناشئ من العقل ، كما يظهر ممّا نقله قدس سرّه من السيد الصدر في تنبيهات القطع ، و لا ينافي ذلك ما أوضحنا برهانه و شيدنا بنيانه من لزوم اتباع القطع بالحكم الشرعي على نحو الفعلية التامه ، فإنه في القطع بالحكم الفعلي كما أشرنا إليه في توجيه كلام الأخباريين ، لا ما لو كان الطرف هو الحكم الفعلي الشرعي ، بأن يدعى أنّ استقلال العقل بحسن شيء أو قبحه فعلاً ، يستلزم الحكم الشرعيّ به كذلك. نعم ، لو لم يستقل إلّا على جهة حسن أو قبح لا حسنه أو قبحه مطلقاً ، لم يستكشف به إلّا حكماً ذاتياً اقتضائياً يمكن أن يكون حكمه الفعلي على خلافه ، لمزاحمه تلك الجهة بما هو أقوى منها . فتفتنّ .

و أما حديث لزوم اتصاف الفعل بالمحبوبيّه و المبعوضيّه ، و كونه ذا مصلحه

و مفسده - من دون وقوع الكسر و الانكسار بينهما ، فيما إذا أدت الأماره إلى حرمه واجب أو وجوب حرام - فلا أصل له أصلاً ، و إنما يلزم لو كانت الأحكام مطلقاً و لو كانت ظاهريه ، تابعه للمصالح و المفسد في الأمور بها و المنهى عنها ، و أما إذا لم يكن كذلك ، بل كانت تابعه للمصالح في أنفسها و الحكم في تشريعها ، سواء كانت كلها كذلك أو خصوص الأحكام الظاهريه منها ، فلا ، كما لا يخفى ، و ليست قضيه قواعد العدليه ، إلا أن تشريع الأحكام إنما هو لأجل الحكم و المصالح التي قضت بتشريعها ، بخلاف ما عليه الأشاعره .

مع أنه لو كانت الأحكام مطلقاً تابعه للمصالح و المفسد في الأمور بها و المنهى عنها ، فذلك غير لازم أيضاً ، فإن الكسر و الانكسار إنما يكون لا- بد منه بين الجهات مطلقاً في مقام تأثيرها الأحكام الفعليه لا في مجرد الإنشاء ، و قد عرفت أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأماره ليس يتحقق إلّا بالوجوب الإنشائي ، فيكون الجهه الواقعيه التي يكون في الواقعه مقتضيه لإنشاء حكم لها من إيجاب أو تحريم أو غيرهما ، فينشئ على وفقها من دون أن يصير فعلياً إلّا بامور ، منها : عدم قيام أماره معتبره على خلافه المحدث فيها جهه اخرى غالبة على تلك الجهه ، يكون موجه لحكم آخر فيها بالفعل ، فالكسر و الانكسار إنما يقع بين الجهات فيما أدت إليه الأماره من الحكم في صوره الخطاء ، لكونه حكماً فعلياً ، لا في الحكم الواقعي المذمى أخطأت عنه الأماره ، بل إنما هو إنشاء بمجرد ما في الواقعه بما هي من الجهه الواقعيه ، كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتيه الاقتضائيه المجعوله للأشياء بما هي عليها من العناوين الأوليه ، و إن كانت أحكامها الفعليه بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانويه على خلافها .

و من هنا ظهر أنّ المحبوبيّته أو المبعوضيّة تابعه لغالب الجهات كالحكم الفعلى ، فلا- يلزم أن يكون الفعل الواحد محبوباً و مبعوضاً بالفعل .

و قد ظهر ممّا ذكرنا هاهنا ما به يذبّ عن إشكال التّفويت و الإلقاء ، لأنّهما لا يلزمان من إباحه الواجب أو الحرام ، لإمكان أن يكون الإيجاب أو التّحريم واقعاً عن الحكم فى التّشريع ، لا عن مصلحه فى الواجب أو عن المفسده فى الحرام ، مع إمكان منع أن يكون تلك الجهه الموجهه لتشريع الوجوب أو التّحريم لازم الاستيفاء أو لازم التّحرّز كى يلزم ذلك .

هذا ، مع أنّه لو سلّم كونها لازم الاستيفاء ، لا يكون تشريع التّرخيص و الإباحه ظاهراً للمفوّت له قبيحاً مطلقاً ، بل إذا لم يكن عن مصلحه و حكمه كائنه فيه و راجحه على ما فيه من جهه القبح ، و من المعلوم أنّ الفعل لا يكون قبيحاً أو حسناً فعلاً بمجرّد أن يكون فيه جهه قبح أو حسن ، بل إذا لم يكن مزاحمه بما يساويها أو أقوى كما لا يخفى .

هذا كلّّه إذا كانت الأحكام الظّاهريّه لمصالح فى تشريعها لا لمصالح فى سلوكها . و أمّا بناء على ذلك ، فالمصلحه المفوّته عليه أو المفسده الملقى فيها ، متداركه بمصلحه سلوك الأماره ، و معه لا قبح فى التّفويت و الإلقاء كما لا يخفى ، حيث أنّهما كلا تفويت و لا إلقاء .

فتلخّص من جميع ما ذكرنا ، أنه لا يلزم التّصويب من الالتزام بجعل الأحكام و إنشائها للأفعال بما هى عليها من العناوين ، و قد جعل عليها أمارات تخطئ عنها تاره و تصيب اخرى ، و لا اجتماع المثليين فى صوره الإصابه ، لعدم لزوم البعثين أو الزّجرين ، بل يصير الحكم الواقعى فعلياً بسبب إصابتها ، و لا

اجتماع الضّدين في صورته الخطاء ، لعدم اجتماع البعث و الزجر الفعلين ، بل ليس البعث أو الزجر الفعلى إلّا في مؤدى الأماره ، و لا- التّفويت و الإلقاء القبيحين ، إمّا لأجل التّدارك بمصلحه السّلوك ، و إمّا لعدم كون المصلحه أم المفسده الواقعيّه لازم الاستيفاء و التحرز ، أو لأجل كون الفعل الموجب لهما مشتملاً على ما هو أقوى و أرجح من جهات الحُسن من هذه الجبهه المقبّحه لو سلّم .

ثمّ لا- يخفى إنّّه قد ظهر من مطاوى ما ذكر أنّ التّضاد و التّمائل المانعين عن اجتماع الحكّمين ، إنّما هو في المرتبتين الأخيرتين مطلقاً ، سواء كانا واقعيين أو ظاهريين أو مختلفين ، فلو بلغ حكم إليهما واقعاً في موضوع ، لم يمكن أن يحكم عليه فعلاً و لو ظاهراً بحكم آخر مطلقاً و لو كان مثله ، هذا إن لم يعلم به أصلاً فضلاً عمّا إذا علم به تفصيلاً أو إجمالاً .

فما ذكرناه سابقاً من التّفاوت بين العلمين ، و أن مرتبه الحكم الظّاهرى محفوظه مع الإجمالى دون التّفصيلى ، إنّما هو في المعلوم في غير هاتين المرتبتين ، حيث أنّه لا يكون مع التّفصيلى مرتبه غير مرتبه الحكم الواقعيّ ، فلا معنى لجعل حكم آخر إلّا بعد نسخه و رفع اليد عنه بالمرّه ، إذ لا يمكن أن يكون في فعل واحد من شخص واحد علّتان لإنشاء حكّمين في عرض واحد في زمان واحد كما لا يخفى ، بخلاف الإجمالى ، حيث يعقل فيه مع بقائه على حاله و عدم رفع اليد عنه ، أن يجعل في هذه المرتبه و مع الجهل به تفصيلاً حكم فعلى يعمل على وفقه على خلافه .

فظهر أنّ مع الفعلى من الواقعيّ لا مجال للظّاهرى أصلاً و لو مع الجهل به رأساً ، غايه الأمر كون المكلف معذوراً معه لو كان من قصور عقلاً ، و مع الشّأنى

منه المتحقق بمجرد الوجود الإنشائي يكون له المجال مطلقاً ، و لو كان معلوماً بالإجمال ، و يترتب عليه آثاره إذا انكشف الحال (١).

### خلاصته

و يتلخص ما أفاده في أنه لا- يتحقق التضاد بين الحكمين الإنشائيين ، و لا- بين حكمين أحدهما فعلي و الآخر إنشائي ، و إنما يتحقق بين الفعلين ، و الحكم الواقعي في مرتبه الإنشاء ، و مورد الأماره في مرتبه الفعلية ، فبينهما اختلاف في المرتبه ، و معه لا يتحقق التضاد .

و أما عدم لزوم التصويب ، فلأنّ الدليل على بطلان التصويب هو الإجماع ، و هو دليل لبيّ يؤخذ منه بالمتيقن ، و هو هنا وجود الأحكام في مرتبه الإنشاء لعامه المكلفين ، لا وجود الأحكام الفعلية .

### مناقشته

لكن يرد عليه :

أولاً : إنّ مقتضى ما ذكره من « أن الحكم الواقعي فيما أخطأت الأماره ليس بمتحقق إلّا بالوجوب الإنشائي ... كما هو الحال في جميع الأحكام الذاتية الاقتضائية المجعوله للأشياء بما هي عليها من العناوين الأوّليه ، و إنّ كانت أحكامها الفعلية بسبب ما طرأت عليها من العناوين الثانويه على خلافها ... » هو أنّ يكون الحكم الواقعي في المرتبه الأولى من مراتب الحكم و هو مرتبه الشائيه و الاقتضاء ، و أنّ يكون باقياً في هذه المرتبه ، لوجود المانع عن الملا-ك ، كما هو الحال في مثل الموضوع الضروري ، حيث أن مقتضى الدليل الأوّلي جعل الموضوع

ص: ٣٠٩

لكلّ المكلفين ، لكنّه عند طرؤ الضّرر على أحدهم يتبدّل الحكم إلى التيمّم ، و يتقدّم دليل نفي الضرر على الدليل الأوّلى بالحكومه ، و مقتضاها تخصيص الدليل الأوّلى ، لكونها حكومه واقعيّه .

لكنّ الالتزام بكون الحكم الواقعي في مرتبه الشأنيّه ، هو القول بالتصويب المعتزلي ، و هو باطل .

و ثانياً : إنّ مقتضى ما ذكره من أنّ فعليّه الحكم الإنشائي تكون بتحقيق البعث إليه أو الزجر عنه ، لكنّ هذه فعليّه تختلف عن فعليّه بالوصول ، لكون الوصول شرطاً للتنجز لا فعليّه ، فما لم يصل الحكم الذي قامت عليه الأماره لا وجداناً و لا تعديداً فهو باقٍ في مرتبه الإنشاء ، و حينئذٍ يرد عليه :

إنّ كون الحكم في مرتبه الإنشاء - و هي المرتبه الثانيه - لا - معنى له إلّا عدم تماميه الموضوع بجميع خصوصياته ، كما يكون قوله تعالى : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... » (١) إنشاءً و لا مستطبع ، و لا موجب لعدم تماميه الموضوع هنا إلّا الجهل ، فيلزم أنّ يكون العلم جزءاً لموضوع الحكم ، فيختصّ الحكم بالعالمين ، و هو باطل .

### في الكفايه

و أمّا في الكفايه ، فقد قال :

إنّ ما ادعى لزومه إمّا غير لازم أو غير باطل ... (٢) .

و توضيحه : أنّ المجعول في باب الأمارات لا يخلو عن وجوه :

ص : ٣١٠

١- ١) سوره آل عمران : ٩٧ .

٢- ٢) كفايه الاصول : ٢٧٧ .

١ - أن يكون المجعول نفس « الحجية » .

٢ - أن يكون المجعول هو الحكم النفسى .

٣ - أن يكون المجعول هو الحكم الطريقي .

٤ - أن يكون المجعول هو الحجية المستتبعه للحكم الطريقي .

أما أن الشارع قد جعل فى مورد الأماره حكماً نفسياً ذا مصلحه ، كما هو الحال فى الأحكام الشرعيه ، فإن الإشكال بلزوم اجتماع المثليين أو الضدين لازم .

لكنّ المبنى باطل ، لأن المجعول فى مورد الأماره ليس هو الحكم التكليفى ، بل هو حكم وضعى ، و لو كان تكليفاً فهو طريقى لا نفسى .

و أما أن يكون المجعول هو الحجية المستتبعه للحكم التكليفى ، مثل الملكيه المستتبعه لجواز التصرف ، فلا يلزم المحذور ، لأنّ الحكم طريقى ، و هو لا يصاد و لا يماثل الحكم الواقعى النفسى .

و المراد من الحكم الطريقي هو الحكم الذى يجعله المولى بلحاظ الواقعيه من أجل المحافظه عليها ، و هكذا حكم لا سنخيه له مع الحكم الواقعى حتى يماثله أو يصادّه .

و لو قيل : يجعل الحكم التكليفى ثم ينتزع منه الحكم الوضعى ، كأن يقول :

اعمل بقول زراره ، فإنه ينتزع منه حجيه قوله ، كما هو مسلك الشيخ فى الأحكام الوضعيه .

فعلى هذا المبنى أيضاً لا يلزم المحذور أصلاً ، لكون مثل هذا الحكم طريقياً كذلك ، لعدم كونه ناشئاً من المصلحه أو المفسده فى المتعلق .

هذا ، و المختار عنده أنّ المجعول فى باب الأماره هو « الحجية » .

أى : كما أنّ القطع كاشف حقيقى عن الواقع ، و هو حجّه للعبد على المولى ، و عذر له إذا حصلت المخالفه ، و هو حجّه عند العقلاء جميعاً ، و هذا المعنى من لوازم القطع ذاتاً ، كذلك الأماره ، فإن لها جميع هذه الآثار و الأحكام ، غير أنّ هذا يجعل من المولى ، فالأماره كالقطع مع فرقٍ واحدٍ هو أنّ الحجّيه هناك ذاتيه و هنا اعتباريه .

وعليه ، فإن متعلّق الأماره نفس هذا الأمر الوضعى ، أعنى الحجّيه ، و المصلحه قائمه بها ، و حينئذٍ ، يتّضح عدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدّين ، لأن المصلحه قائمه فى الأماره بنفس هذا الأمر الوضعى ، أمّا فى الحكم الواقعى ، فهى قائمه بالمتعلّق .

فلا محذور فى مرحله الملاك .

و كذا فى مرحله الإراده و الكراهه .

و أمّا فى مرحله الحكم - و هو يرى التضادّ فى الأحكام - فالمفروض أنّ الحكم الواقعى تكليفى مثل وجوب صلاه الجمعه ، و الحكم الظاهرى القائم عليها الأماره وضعى و هو الحجّيه ، أى: حجّيه خبر الثقة على الواقع ، فهما ليسا من سنخٍ واحد حتى يلزم التضاد أو المماثله .

و أمّا فى مرحله الامتثال ، فإنّ تعلق العلم بالحكم الواقعى ، أو كانت الأماره مطابقه له ، فالواجب امتثال الحكم الواقعى ، و أمّا فى صورته المخالفه ، فالأماره عذر للعبد أمام المولى ، و لا يقتضى الحكم الواقعى الامتثال .

و هكذا ينحلّ المشكل على جميع المبانى .



إلّا أن المحقق الخراساني يرى بقاء المشكله في « أصاله الإباحه » (1)، لأنّ المجمعول في موردها بنظره هو الإذن و الترخيص ، فكان الشارع قد جعل الإباحه مع وجود الحكم الواقعي ، فتارةً تضادُّ الإباحه الحكم الواقعي ، و اخرى تماثله .

و هذا الإشكال يلزم بناءً على جعل الحكم الظاهري في مورد الاستصحاب .

و قد حلّ المشكل في أصاله الإباحه ، بأنّ الحكم الواقعي في مورد أصاله الإباحه غير فعلي .

و الظاهر أنّ مراده من عدم الفعليه هنا هو : أن الحكم الواقعي مجمعول ، بحيث لو علم به لتنجز ، فلا باعثيه و زاجريه له في ظرف الجهل به ، و حينئذٍ ، لا يلزم المحذور ، لأنّ المكلف في هذه الحاله ينبعث أو ينزجر من الإباحه الظاهريه المجمعوله فعليته لا من الحكم الواقعي .

### موارد الفرق بين الحاشيه و الكفايه

و على الجملة ، فقد ظهر الفرق بين كلامي المحقق الخراساني في كتابيه ... .

لأنه جعل الحكم الواقعي في الحاشيه في المرتبه الثانيه من مراتب الحكم التي ذهب إليها ، و الحكم الظاهري في المرتبه الثالثه و الرابعه ، و في الكفايه ، جعله في المرتبه الثالثه ، و جعل الظاهري في الرابعه .

و أيضاً ، كلامه في الحاشيه ناظر إلى الحكم بصوره عامّه ، أمّا في الكفايه ، فقد استثنى أصاله الإباحه .

ثم إنه في الحاشيه لا يرى الحكم الواقعي فعلياً ، و في الكفايه يراه فعلياً ،

ص: ٣١٣

فيقع في الإشكال و يحاول رفعه بقوله : « بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه ... » .

هذا ، و قد عرفت أنه لا يمكن المساعدة على ما ذكره في حاشية الرسائل .

و أمّا ما ذهب إليه في كفايه الاصول ، فقد تكلم عليه جماعه ، كما نرى :

### الكلام على الكفايه

و هو يقع في جهتين :

الأولى : فيما ذكره في حلّ المشكل .

فإنه يرد عليه : أنه إذا كان الحكم الواقعي بحيث لو علم به لتنجز - أى : ليس فيه جهه نقص إلا عدم العلم الوجداني به - فلازمه أن تعود جميع المحاذير بمجرد تحقّق العلم به .

و الثانيه في أصل مبناه ، من أنّ مدلول الأدله في الأمارات أن المجعول في موردها هو « الحجيه » ، فقد اورد عليه بوجه :

الأول :

ما ذكره المحقق الأصفهاني (1) من أنّ ظاهر عباره الكفايه أنّ المجعول هو الحجيه بمعنى التنجيز ، فأشكل على ظاهر عباره - و إن احتمال فيما بعد أن يكون مراده منها حيثيه اخرى يترتب عليها التنجيز - بأنّ التنجيز عباره عن حسن العقاب عند الموافقه ، و التعذير عند المخالفه ، و هذا المعنى متوقّف على الحجيه و بدونها يستحيل ذلك ، و حينئذ لو كانت الحجيه بجعل حسن العقاب يلزم الدور .

و قد تبعه المحقق الخوئي فقال بعد الإشكال على المحقق النائيني :

ص: ٣١٤

و بما ذكرنا ظهر ما فى كلام صاحب الكفايه من أن المجمعول فى باب الأمارات هى الحجية ، بمعنى التنجيز عند المصادفه و التعذير عند المخالفه ، إذ التنجيز و التعذير بمعنى حسن العقاب على مخالفه التكليف مع قيام الحجة عليه و عدمه مع عدمه ، من الأحكام العقلية غير القابله للتخصيص ، فالتصرف من الشارع لا بدّ و أنّ يكون فى الموضوع ، بأن يجعل شيئاً طريقاً و يعتبره علماً تعديداً ، و بعد قيام ما اعتبره الشارع علماً على التكليف ، يترتب عليه التنجيز و التعذير عقلاً لا محاله ، و كذا الحال فى الاصول المحرزه الناظره إلى الواقع بإلغاء جهه الشك ... (١).

## الجواب

و يجاب عن هذا الإشكال بأنه مع التأمل فى عباره الكفايه مندفع ، فإنه إنما يرد إن كان يقول بجعل حسن العقاب و المنجزية ، لكنّه يقول بأنّ المجمعول أمر اعتبارى يوجب التنجز .

□  
و توضيحه : إنّ « الحجية » هى كون الشئ بحيث يصحّ أن يحتجّ به ، و هذا غير حسن العقاب كما لا يخفى . يقول رحمه الله :  
كون الشئ بحيث يصحّ أن يحتجّ به تارة ذاتي للشئ كما فى القطع ، فإنّ الحجية ذاتي له ، و اخرى : ليس كذلك كما فى الأمارات و الطرق ، فإنّ ذلك مجمعول لما ثبت حجيته منها ، و هو سواء فى القطع أو خبر الثقة و نحوه يوجب حسن العقاب عند المخالفه . فهذا هو مراده ، و هو ظاهر كلامه إذ قال : و ذلك لأين التعيد بطريق غير علمى إنما هو بجعل حجيته ، و الحجية المجمعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى

ص: ٣١٥

إليه الطريق ، بل إنما تكون موجبهً لتنجز التكليف به .

الثانى :

إن الحجية عند المحقق الخراسانى هي المنجزية ، و المنجزية هي السببية لاستحقاق العقاب ، لكن السببية غير قابله للجعل لكونها من الامور التكوينية ، كما ذكر هو فى الاستصحاب .

و الجواب :

إن السببية عنده ممّا لا يقبل الجعل ، و الحجية ممّا يقبل الجعل ، فهى غير السببية .

الثالث :

إنه يرد على كلامه بناءً على أن الحجية قابله للجعل : إن المفروض ثبوت أحكام القطع كلها للأمارات ، إلما أنها ثابتة للقطع بالذات و للأمارات بالجعل ، و الحال أن الشيء الثابت للقطع هو الكاشفيه عن الواقع ، و من هنا يؤخذ العقلاء على أساس القطع ، و ليس فى ارتكازهم بين « الكاشفيه » و « صحّه المؤاخذه » واسطه اسمها « الحجية » . و إذ ليس للقطع ذلك فليس فى الطرق .

و الجواب

إن هذا خلاف الارتكاز العقلانى ، فإنهم يرون للقطع الحجية و الكاشفيه ، و قد عرفت أن المقصود من الحجية كونه بحيث يصح أن يحتج به ، و يشهد بذلك ما يستفاد من الروايات - كما قال الوحيد البهبهاني - من أن « العقل حجه » (١) .

ص: ٣١٦

و بعد أن ظهر عدم تماميه شىء مما اورد به عليه ، خاصّه الإشكال الأول و ما اشتهر عن المحقق الخراسانى من أنه قائل بمجعوئيه استحقاق العقاب و التعذير ، فإنّ التأمل فى كلماته فى الموارد المختلفه يفيد عدم صحّه هذه النسبه ، بل إنه يرى أنّ التنجيز و التعذير من مقتضيات الحجّيه لا نفس الحجّيه المجعوله ، و أنّ المستفاد من أدلّه الحجّيه و الاعتبار فى باب الأمارات إلغاء احتمال الخلاف و جعل الطريقيه .

إلّا أنه يرد الإشكال على كلامه فى الكفايه بالنسبه إلى الاصول المرخصه كقاعده الحلّ ، من الجمع بين الحكمين بأنّ الحكم الواقعى غير فعلىّ و الحكم الظاهرى فعلىّ ، إذ فيه :

إنّه لا-ريب فى فعليّيه الحكم الواقعى مع العلم بالخلاف ، فلو علم بحليّيه شىء هو حرام فى الواقع ، فإنّ هذا العلم غير مؤثر فى فعليّيه الحكم الواقعى ، لكون الموضوع محققاً بجميع قيوده و ليس للعلم دخل فى ذلك ، و حكم الأماره القائم على الخلاف حكم العلم بالخلاف ، و عليه ، فلا بدّ إمّا من تقييد الحكم بعدم قيام الأماره على خلافه ، و هذا هو التصويب ، و إمّا من الالتزام بعدم الفعليّيه له مع تماميّه موضوعه من جميع الجهات ، و هو محال ، للزوم تخلف الحكم عن موضوعه ، و مع عدم التقييد أو الالتزام المذكورين ، فالإشكال ثابت ، لأنه يلزم اجتماع المثليين فى صوره الموافقه و اجتماع الضدّين فى صوره المخالفه .

و أيضاً ، فإنّ كلامه فى هذا المقام يشتمل على التهافت ، لأنه قال بأنّ الحكم الواقعى هو بحيث لو علم به لتنجّز ، و معنى هذا الكلام كونه فى المرتبه الثالثه من

مراتب الحكم ، لكنّ المفروض كون الحكم الظاهري أيضاً في هذه المرتبه بضميمه وصوله ، فإذن ، قد اجتمع الحكمان في هذه المرتبه ، إلما أن هذا الكلام ينافي قوله بأنّ الحكم الواقعي هو بحيث لو اذن بالمخالفه له فلا فعليّه له ، لأن معنى ذلك كونه في مرتبه الإنشاء و عدم وصوله إلى مرحله أنه لو علم به لتنجز .

فتدبر .

### طريق المحقق الفشاركي و اليزدي

و سلك المحقق السيد الفشاركي طريقاً آخر ، و تبعه تلميذه المحقق الحائري اليزدي ، و قرره في الدرر حيث قال :

إنه لا إشكال في أن الأحكام لا تتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجيه ، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره في الذهن ، لكن لا من حيث كونها موجوده في الذهن ، بل من حيث إنها حاكيه عن الخارج ، فالشئ ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمحبويه و المبعوضيه ، و هذا واضح .

ثم إن المفهوم المتصور تاره : يكون مطلوباً على نحو الإطلاق ، و اخرى :

على نحو التقييد ، و على الثاني ، فقد يكون لعدم المقتضى في ذلك المقيد ، و قد يكون لوجود المانع ؛ مثلاً قد يكون عتق الرقبه مطلوباً على سبيل الإطلاق ، و قد يكون الغرض في عتق الرقبه المؤمنه خاصه ، و قد يكون في المطلق ، إلا أن عتق الرقبه الكافره مناف لغرضه الآخر ، و لكونه منافياً لذلك الغرض لا بد أن يقيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبه المؤمنه ، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهه الكسر و الانكسار ، لا لتضييق دائره المقتضى ، و ذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له

ص: ٣١٨

عن المطلوبية الفعلية ، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن ، بحيث يكون المتعقل أحدهما لا مع الآخر ، فلا يعقل تحقق الكسر و الانكسار بين جهتيهما ، فاللزام من ذلك أنه متى تصور العنوان الذي فيه جهه المطلوبية يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد ، لعدم تعقل منافيه ، و متى تصور العنوان الذي فيه جهه المبعوضيه يكون مبعوضاً كذلك ، لعدم تعقل منافيه ، كما هو المفروض .

و العنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريه مما لا- يجتمعان في الوجود الذهني أبداً ، مثلاً : إذا تصور الأمر صلاحه الجمعه ، فلا- يمكن أن يتصور معها إلا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة ، مثل كونها في المسجد أو الدار و أمثال ذلك ، و أما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً ، فليس مما يتصور في هذه الرتبة ، لأن هذا الوصف مما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم ، و الأوصاف المتأخره عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه ، فلو فرضنا أن صلاحه الجمعه في كل حال أو وصف يتصور معها في هذه الرتبة مطلوبه بلا مناف و مزاحم ، فإنه المريد تتعلق بها فعلاً ، و بعد تعلق الإراده بها تتصف بأوصاف اخر لم تتصف بها قبل الحكم ، مثل أن تصير معلوم الحكم تاره و مشكوك الحكم اخرى ، فلو فرضنا بعد ملاحظه اتصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقق جهه المبعوضيه فيه ، يصير مبعوضاً بهذه الملاحظه لا محاله ، و لا- يزاحمها جهه المطلوبيه الملحوظه في ذاته ، لأن الموضوع بتلك الملاحظه لا- يكون متعلقاً فعلاً ، لأن تلك الملاحظه ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم ، و هذه ملاحظته مع الحكم .

فإن قلت : العنوان المتأخر و إن لم يكن متعلقاً في مرتبه تعقل الذات ، و لكن

الذات ملحوظه فى مرتبه تعقل العنوان المتأخر ، فعند ملاحظه العنوان المتأخر يجتمع العنوانان فى اللّحاظ ، فلا يعقل المبعوضيه فى الرتبه الثانيه مع محبوبيه الذات .

قلت : تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولى مبنى على قطع النظر عن الحكم ، لأن المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم ، فتصوّره يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم ، و تصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ و أن يكون بلحاظ الحكم .

ولا- يمكن الجمع بين لحاظ التجزّد عن الحكم و لحاظ ثبوته ، و بعبارة اخرى : صلاه الجمعه التى كانت متصوره فى مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعي ، لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم و معلومه ، و التى تتصور فى ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما ، فتصور ما كان موضوعاً للحكم الواقعي و الظاهري معاً ، يتوقف على تصور العنوان على نحو لا ينقسم إلى قسمين ، و على نحو ينقسم إليهما ، و هذا مستحيل فى لحاظ واحد . فحينئذٍ نقول : متى تصوّر الأمر صلاه الجمعه بملاحظه ذاتها ، تكون مطلوبه ، و متى تصورها بملاحظه كونها مشكوك الحكم ، تكون متعلقه لحكم آخر . فافهم و تدبّر فإنه لا يخلو من دقه (١) .

### خلاصه هذا الطريق

و يتلخّص هذا الطريق فى المقدمتين و النتيجة :

المقدمه الاولى : إنّ متعلّق الحكم هو الصّوره الذهنيّه لا- الخارج ، غير أنها تارةً : تلحظ ذهنيّه ، و اخرى : بما هي حاكيه عن الخارج .

ص: ٣٢٠



والمقدمه الثانيه : إنّ الصّوره قد تجتمع مع انقساماتها ، وقد لا تجتمع ، فالرقبه مثلاً تقبل الاجتماع مع الإيمان و مع الكفر ، فقد لا- يكون للكافره مقتضى ، وقد يكون الكفر مانعاً ، لكنّ الانقسامات الطارئه على الحكم لا تقبل الاجتماع معه ، فلا يمكن أن يلحظ ما يطرأ على الموضوع فى مرتبه لحاظه ، لأن قوام لحاظ الموضوع بعدم لحاظ الحكم .

و يستنتج من ذلك : إن موضوع الحكم الواقعى لا يجتمع مع مشكوك الحكم و لا يتحد معه . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : مركب الحكم هو الصّوره الملحوظه خارجيه .

فموضوع الحكم الواقعى هو الموضوع الذى لا يقبل الاتّحاد مع مشكوك الحكم ، و موضوع الحكم الظاهرى هو الحصه المشكوك فيها .

و إذا تعدّد الموضوع ، فلا يعقل الاتّحاد بينهما أصلاً .

فلا يلزم أى محذورٍ من جعل الحكمين .

و الحاصل : إن قوام لحاظ الموضوع للحكم الواقعى أن يُرى مجرداً عن الحكم و انقساماته و أمّا موضوع الحكم الظاهرى فهو الحصه المشكوك فيها من الموضوع ، و من الواضح أن الشك لا يتعدى إلى مرتبه موضوع الحكم الواقعى ، و موضوع الحكم الواقعى لا يأتى إلى مرتبه الحكم الظاهرى .

### مناقشته

أمّا فى المقدمه الاولى ، فصحيح ما ذكره فى الحبّ و البغض ، فإن المحبوب هو الصّوره الملحوظه خارجيه ، إذ ليس الخارج هو المتعلّق للحكم ، حتى و لو قلنا بتعلّق الحكم بنفس الخارج كما عليه شيخ الإشراق ، لأنّ الخارج

ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، لكنّ المهمّ هو الفرق بين « العلم » و« الحب » .

فالمعلوم بالذات هو الصّوره و المعلوم بالعرض هو الخارج ، على عكس الحبّ ، حيث أنّ المحبوب بالذات هو الخارج ، و بالعرض هو الصوره ، فالمصدر للحبّ هو الخارج ، أمّا العلم فهو عبارته عن الكشف ، و الصوره هي الكشف لمن حصل له العلم ، و يشهد بما ذكرنا صحّه قولك : احبّ الحسين الخارجى و أكره يزيد الخارجى ، و لا يصح أن تقول : بما أن الشىء الفلانى فى الخارج فأنا عالم به .

و إذ ظهر الفرق بين العلم و الحبّ ، فإن من يلحظ المقسم باللحاظ الثانوى فى الانقسامات اللّاحقه للحكم من حيث غرضه ، يكون حبه تابعاً للغرض لكونه معلولاً له ، و حينئذٍ يجتمع الحكمان و يعود المحذور .

فإن قلتُم : لا يتبعه .

قلنا : فإذن ، يوجد الغرض . و هذا هو التصويب .

و الحاصل : عدم تماميه المقدمه الاولى ، للزوم الاجتماع فى مشكوك الحكم ، فى مرحله الإراده و الكراهه ، و من المعلوم أن الوجوب و الحرمة ظلّان للإراده و الكراهه فيلزم الاجتماع بين الحكمين .

هذا فى المقدمه الاولى .

و أمّا المقدمه الثانيه ، و ملخّص ما ذكر هو : أنّ مركب الحكم فى الواقع مجرّد عن العلم و الشكّ ، و أمّا فى الظاهر فمخلوط من العلم و الشكّ ، فلا يلزم الاجتماع بينهما لكونهما متباينين .

و فيه : إنّ هذا التباين صحيح فى اللّحاظ ، أمّا فى الملحوظ فلا .

و توضيحه : إنّ اللّحاظات متباينه بالضروره ، فالمولى يلحظ الخمر و يرتّب

الحكم الواقعي و هو الحرمة عليه ، لكنّه لَمَّا يأتى بحكم الإباحه ، فإنه يراه مشكوك الخمرية ، فاللحاظ مختلف و الحكم كذلك ، و إذ يوجد التباين فلا يلزم الاجتماع أصلاً .

لكنّ الأمر بالنسبه إلى الملحوظين ليس كذلك ، فإنّ موضوع الحكم الواقعي إذا كان مجرداً عن العلم و الشك ، فهو لا بشرط ، أى لا بشرط حتى بالنسبه إلى التجرد ، فيكون من اللابشرط المقسمى ، و من المعلوم أن اللابشرط المقسمى يجتمع مع القسم بحكم البرهان .

مثلاً : عند ما يرى الخمر و يعلم أن فى الخمر مفسده ، فهل يرى المفسده فى حال كون المائع مشكوك الخمرية ؟ يقول : نعم . إذن يوجد الغرض فى مشكوك الخمر ، و عليه ، فالحكم بالحرمة موجود فى الواقع بالنسبه إلى الخمر المجرد عن كلّ قيد حتى التجرد ، و الخمر المجرد عن القيد و التجرد يجتمع مع القيد ، فيلزم الاجتماع ، لأنّ اللابشرط القسمى أو المقسمى يجتمع مع القسم .

هذا ، و مع وجود الغرض الواقعي فى المشكوك ، يترتب الحكم لكونه معلولاً للغرض ، و لكنّ هذا الحكم لا- يأتى بالدليل الأولى ، فلا- بدّ من الدليل الثانوى ، لأنّ الإهمال محال ، و التقييد بحال العلم غير صحيح لاشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين - فالحكم موجود فى حال الشك ، غير أن مصلحه التسهيل تراحم جعل الحرمة فى حال الشك على مبنى المحقق الفشاركى - فيجعل الحكم الظاهرى .

و بعبارة اخرى : فإنّ العلم و الإراده و الحبّ و البغض و الوجوب و الحرمة ...

كلّ هذه مفاهيم ذات تعلق ، و كلّ مفهوم كذلك - سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً - لا

يتحقّق إلّا بمتعلّقه ، إلّا أنّ بين « العلم » و« الحبّ » فرقاً في كيفيّة التعلّق كما عرفت .

هذا من جهه .

و من جهه ، فإنّ الموضوع عند ما يلحظ باللّحاظ الأوّلي ، فلا بدّ أن يكون مجرّداً عن الحكم ، إذ الحاكم يلحظ صلاه الجمعه مثلاً مجرّده من كلّ شيء ، ثمّ يحكم بوجوبها ، فالصّلاه و الوجوب مثلاً ليسا في مرتبه واحده و إنّ كانا معاً زماناً ، أمّا باللّحاظ الثانوى ، فيراها منقسمه مثلاً إلى صلاه الجمعه الواجبه و المشكوكه .

إلّا أنّ لحاظ الصّلاه مجرّده عن الحكم في اللّحاظ الأوّل ، لا- يعنى عدم لحاظ الغرض من الحكم ، لأن الحكم فعل اختياري يدور مدار التصرّ و التصديق بفائدته ، و ذلك يكون في المرتبه السابقه على الحكم ، فالغرض ملحوظ في تلك المرتبه ، و لما كان من الامور التكوينيّه فلا يعقل كونه مهملاً ، فإمّا هو قائم بصلاه الجمعه حتى مع الشك في وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، و إمّا هو قائم بالصّلاه حتى مع الشك في وجوبها ، فالحكم يكون مطلقاً ، و إمّا هو قائم بالصّلاه غير المشكوك في وجوبها ، فالإطلاق محال ، غير أنّ إفاده الإطلاق و التقييد هنا يكون بنتيجه الإطلاق و نتيجته التقييد .

و إذا ثبت وجوب صلاه الجمعه ، و لكنّ الغرض يستحيل أن يكون مهملاً- ، و هو قائم بطبيعه صلاه الجمعه ، فلا- محاله يلزم اجتماع الضدّين في الصّلاه المشكوك في وجوبها ، فإمّا يتقيّد الغرض ، و هذا تصويب ، و إمّا لا يتقيّد فيلزم الاجتماع .

فالحاصل : إنه لو قيل بعدم الإطلاق في الغرض ، فالحكم كذلك غير مطلق ، فهو مقيد بغير مشكوك الحكم ، و هذا تصويب ، و إن قيل بإطلاق الغرض و لا

إطلاق للحكم ، لزم تخلف المعلول عن العلة و هو محال ، فيبقى الشق الثالث :

و هو تبعية الحكم للغرض ، فمع تبعيته له و إطلاقه يلزم اجتماع الحرمة الواقعيه مع الحليه الظاهريه ، و هذا اجتماع للضدين .  
هذا كله أولاً .

و ثانياً : التباين بين لحاظ صلاح الجمعه المعلومه الوجوب و لحاظ صلاح الجمعه المشكوك وجوبها متحقق ، فيجتمع الحكمان ، و لكن النسبه بين الملحوظين هي العموم المطلق ، فيلزم اجتماع الإيراده و الكراهه بحسب الملحوظ في الشيء الواحد ، فيعود الإشكال .

### طريق المحقق العراقي

و قد أجاب المحقق العراقي عن الإشكال بعد تمهيد مقدماتٍ أربع نلخصها فيما يلي :

فالمقدمه الاولى هي : إن الأحكام الشرعيه لا تكون قائمه إلا بنفس العناوين المنتزعه عن الجبهه التي قامت بها المصلحه الخارجيه بما أنها ملحوظه خارجيه ... .

و المقدمه الثانيه هي : إنه كما ينتزع من وجود واحد عنوانان عرضيان ، كذلك يمكن أن ينتزع منه عنوان طويلان ، على وجه يكون انتزاع أحد العناوين في طول الحكم المتعلق بالعنوان الآخر . و في هذا القسم ، تاره : تكون طوليه العناوين من جبهه طوليه الوصف المأخوذ في أحد العناوين ، بلا طوليه في طرف الذات المعروضه للوصف ، كما في الخمر و الخمر المشكوك حكمها . و اخرى :

تكون طوليه العناوين حتى من جبهه الذات المحفوظه فيهما المستلزمه لاعتبار

الذات في رتبتين ، تارة : في الرتبة السابقة على الوصف التي رتبة معروضيتها له .

و اخرى : في الرتبة اللاحقه عن الوصف ، نظير الذات المعروضه للأمر و الذات المعلومه لدعوته المتترع عنها عنوان الإطاعه .

و المقدمه الثالثه هي : إنّ لوجود المراد و تحقّقه في الخارج مقدمات اختياريه من قبل المأمور ، نظير الستر و الطهور و غيرهما بالنسبه إلى الصّلاه ، و مقدمات اختياريه من قبل الأمر ، كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث على إيجاده و خطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأوّل ، و هكذا ، و لا شبهه في أن الإراده التشريعيه التي يتضمّنهما الخطاب المتعلّق بعنوان الذات ، إنما يقتضى حفظ وجود المتعلّق من قبل خصوص المقدمات المحفوظه في الرتبة السّابقه على تلك الإراده ، و هي المقدمات الاختياريه المتمشّيه من قبل المأمور ... .

و المقدمه الرّابعه هي : إنه لا شبهه في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبه إلى المقدمات المتأخّره المتمشّيه من قبل الأمر حسب اختلاف المصالح الواقعيه في الأهميه ... .

قال :

بعد أن عرفت ما مهّدناه من المقدمات ، يظهر لك اندفاع الشبهه المذكوره في إمكان جعل الطّريق على خلاف الواقع بتقاريرها ، حتى على الموضوعيه فضلاً عن الطريقيه في حال الانفتاح و الانسداد ... (١) .

ص: ٣٢٤

أقول :

إنَّ المهمَّ من المقدمات هو المقدمتان الاولى والثانية .

أمَّا الاولى ، فقد تقدّمت في طريق السيد الفشاركي ، فلا نعيد الكلام حولها .

و أمَّا الثانية ، فهي لبيان الطوليّه بين موضوعي الحكمين ، و توضيحها هو :

إنه قد ينتزع من الوجود الواحد عنوانان أو أكثر ، و لكنّ قد تكون العناوين المنتزعه في عرضٍ واحد ، كما ينتزع « العالم » و « العادل » من الوجود الواحد و هما في عرضٍ واحد ، و قد تكون في الطول ، و الطوليّه تاره تكون في الوصف ، و اخرى في الذات .

مثال الطوليّه في الوصف : الخمر ، و الخمر المشكوك الحرمة ، فإنهما عنوانان منتزعان من الوجود الخارجي للخمر و هما متّحذان في الذات و لكنهما في الوصف طوليان ، لأن « مشكوك الحرمة » في طول « الحرمة » لكون الحرمة متفرعه على الخمرية و متأخره عنها تأخر الحكم عن الموضوع ، و الشك في الشيء متأخر طبعاً عن الشيء .

و مثال الطوليّه في الذات هو : معروض الحكم و معلول الأمر ، فإنهما عنوانان طوليان بينهما اختلاف في الرتبة ، فالصلاه إذا تعلق بها الوجوب ، كانت مقدّمه في الرتبة على الوجوب ، و هو الحكم ، و هي إذا أتى بها بداعي الوجوب أصبحت معلوله لهذا الوجوب ، فكانت الصلاه بكونها معروضه للوجوب مقدّمه رتبه عند كونها معلوله للوجوب .

و هذه هي المقدمه الثانيه .

و ما نحن فيه من قبيل المثال الثاني ، أي توجد الطوليّه بين الخمر و الخمر

المشكوك الحرمة ، و ذلك :

تارةً : يلحظ الشكّ بنحو الحيثية التقيديّة لموضوع الحكم .

و اخرى : بنحو الحيثية التعليلية .

فإن كان الأول ، فلا يلزم اختلاف الرتبة فى الذات ، لأنّه وصف .

أما على الثانى ، فإنه يكون الشكّ علّةً ، و هو ظاهر الأدلّة فى موارد الأحكام الظاهريّة .

و حينئذٍ ، فإنّ « الخمر » موضوع للحرمة الواقعيّة ، و « الخمر المشكوك الحرمة » حلال ، فصار الشكّ علّةً للحكم .

وعليه : فإنّ الخمر الذى هو موضوع الخمر الواقعيّ متقدّم رتبةً على الحرمة ، و هو الحكم العارض عليه ، و لكنّ الخمر الذى هو

موضوع الحكم الظاهريّ متأخر رتبةً عن الشكّ فى الحرمة ، فتأخر موضوع الحكم الظاهريّ عن موضوع الحكم الواقعيّ .

و مع التأخر الرتبى لا يلزم أى اجتماع .

### مناقشته

و يمكن المناقشة فى هذا الكلام إثباتاً و ثبوتاً :

أما إثباتاً ، فقد ذكر : أن الشكّ قد يكون قيدياً ، و قد يكون علّةً ، و قد جعله هنا علّةً .

وفيه : إن كونه علّةً يحتاج إلى كاشف ككونه قيدياً ، و لم يؤخذ فى لسان الأدلّة الشرعية للأحكام الظاهريّة علّةً ، لا فى حديث

الرفع (١) ، و لا فى : « كلّ شيء

ص: ٣٢٨

---

١-١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، رقم : ١ .



مطلق « (١) » الناس في سعه ما لم يعلموا « (٢) و « ما حجب الله علمه على العباد ، ... » (٣) إذ أن اللسان في جميع هذه الأدلة لسان القيد لا العله . هذا في الاصول العمليه .

و أمّا في الطرق ، فإن الشك مورد لها ، و في جملة من أدلتها لم يؤخذ الشك أصلاً . نعم ، قد ورد في الأدلة : « إذا شككت فابن على اليقين » (٤) ، و قد وقع الكلام في المراد من ذلك ، هل هو الاحتياط أو الاستصحاب .

و أمّا في أدلة الاستصحاب ، فلم يؤخذ الشك في روايه تامه سنداً .

و على الجملة ، فلا ظهور لشيء من الأدلة في علية الشك ، لأنه لو كان مأخوذاً في دليل فهو مجمل .

و أمّا ثبوتاً : فإن النسبه بين كلّ عنوانين لا تخلو عن احدى النسب الأربع ، و ليس بين موضوعي الحكمين نسبه التساوى ، فهى إمّا العموم من وجه أو المطلق أو التباين .

فإن كانت النسبه هى التباين ، و لا مجمع بينهما كما هو ظاهر كلام المحقق العراقى ، فهذا يستلزم التصويب ، أى : عدم وجود الحكم الواقعى فى مورد الحكم الظاهرى .

فحلّ المشكل فى عالم الثبوت ، يتوقف على التباين ، و هو يستلزم التصويب .

ص: ٣٢٩

---

١-١) وسائل الشيعه ٦ / ٢٨٩ ، الباب ١٩ من أبواب القنوت ، رقم : ٣ .

٢-٢) مستدرک الوسائل ١٨ / ٢٠ .

٣-٣) جامع الأحاديث ١ / ٣٢٧ .

٤-٤) وسائل الشيعه ٨ / ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه .

أما مع كون النسبه هي العموم من وجه أو المطلق ، فلا يلزم التصويب ، لكن المشكله لا تنحل .  
هذا أولاً .

و ثانياً : إنه على فرض تماميه ما ذكره من تعدد الموضوعين من جهة اختلاف المرتبه ، فإن الغرض المترتب على الموضوع الحامل له لا تعدد فيه ، و مع حفظ الموضوع في مورد الحكم الظاهري ، يتحقق الإراده و الكراهه ، فيجتمعان على أثر اجتماع الموضوعين الحاملين للغرض ، فيعود الإشكال .

### طريق المحقق النائيني

و جعل الميرزا الموارد التي توهم وقوع التضاد بين الحكمين فيها على ثلاثه أنحاء :  
موارد الطرق .

موارد الاصول المحرزه .

موارد الاصول غير المحرزه .

فالكلام في مقامات :

### المقام الأول ( في الطرق و الأمارات )

قال ما ملخصه بلفظه :

أمّا في باب الطرق و الأمارات ، فليس المجعول فيها حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي ، بناءً على ما هو الحق عندنا من أنّ الحجّيه و الطريقيه من الأحكام الوضعيه المتأصّله بالجعل و مما تنالها يد الوضع و الرفع ابتداءً ، - ما عدا الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه و السببيه - لما تقدّمت الإشاره إليه من

ص: ٣٣٠

أنه ليس فيما بأيدينا من الطرق و الأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم و إثبات مقاصدهم ، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإتقان و الاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم ، و إذ قد عرفت حقيقه المجعول في باب الطرق و الأمارات ، و أن المجعول فيها نفس الوسطية في الإثبات ، ظهر لك أنه ليس في باب الطرق و الأمارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في إشكال التضاد أو التصويب ، فلا يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً ، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ .

هذا بناءً على ما هو المختار من تأصل الحجية و الطريقتيه في الجعل (1) .

أقول :

و توضيحه ملخصاً :

أنّ المحذور إنما يلزم في حال وجود التماثل أو التضاد أو التناقض جوهرًا و أثرًا ، و إلّا فلا يلزم ، لكنّ المجعول الشرعي في الطرق و الأمارات يختلف في جوهره و حقيقته مع المجعول الشرعي في الحكم الواقعي ، لأنّ المجعول فيه هو الوجوب و الحرمة ، أما في الطرق و الأمارات فالمجعول الطريقيه و الكاشفيه ، إذن ، لا سنخيه حتى يلزم اجتماع المثليين ، و لا يلزم اجتماع الضدّين ، لجواز الاجتماع بين الكاشفيه و الوجوب أو الحرمة و إنّ اختلفا في جوهرهما . و أمّا من حيث الأمر ، فلا تضاد و لا تباين بينهما .

ثم إنّ المجعول في باب الطرق و الأمارات ليس تأسيسياً ، بل هو إمضاء لما عليه العقلاء ، و عملهم بخبر الواحد مثلاً لا يخلو أن يكون من باب الرجاء ، أو

ص: ٣٣١

إفاده الخبر للعلم ، أو لوجود حكم عندهم يكون منشأً لانتزاع الطريقيّ للخبر ، أو لأنّ الخبر طريق إلى الواقع و كاشف عنه .

إنّ الثلاثة الأولى منتفيه يقيناً ، و الرابع و هو الطريقيه و الكاشفيه ، هو المتعيّن .

فإنهم يرتبون الأثر على الخبر و يلغون احتمال مخالفته للواقع ، و هذا المعنى هو الذى أمضاه الشارع و جعل للخبر الكاشفيه كذلك ، و الكاشفيه من الامور الوضعيه القابله للجعل و الاعتبار كما لا يخفى .

### الكلام على الإشكالات فى هذا المقام

و اورد عليه بوجوه :

الأول :

إنّ الطريقيه غير قابله للجعل ، لأنّ الأماره إنّ كانت طريقاً فجعل الطريقيه لها تحصيل للحاصل ، و إنّ لم تكن ، فلا يمكن أن يصير ما ليس بطريق طريقاً . كما أن الطريقيه ليست من الامور الاعتباريه ، فلا تقبل الجعل و الاعتبار .

بل إنه من العمل على طبق الأماره ينتزع لها الطريقيه . كما أنّ الحجّيه كذلك ، فهى غير قابله للجعل ، بل بعد العمل و ترتيب الأثر ينتزع الحجّيه للخبر مثلاً .

و الجواب

أمّا أن « ما ليس بطريق لا يمكن جعله طريقاً » فدعوى بلا دليل . هذا أوّلاً .

و ثانياً : لا يقول الميرزا بجعل الطريقيه ، بل يقول : إن طريقيه الخبر - مثلاً - و كاشفيته ناقصه ، لاحتمال الخلاف ، لكنّ العقلاء يلغون الاحتمال ، و تتم كاشفيته ، لأنّ الخبر عندهم كاشف غالباً عن الواقع و موصل إليه ، و هذا هو الأساس عندهم

ص: ٣٣٢

لقاعده: الشيء يُلحق بالأعم الأغلب .

و أما أن الطريقيه ليست من الامور الاعتباريه .

ففيه : هناك امور اعتباريه بالذات ، و أمور حقيقيه لا اعتباريه فيها ، و أمور لها الوجود الاعتبارى و الوجود التكوينى ، و الطريقيه من القسم الثالث ، فالقطع طريق حقيقه ، و خبر الثقه طريق اعتباراً ، و مثلها : الملكيه ، فملكه البارى و أوليائه حقيقيه و ملكه سائر الناس اعتباريه .

و أمّا قول بعضهم : بأنّ الحجّيه أيضاً غير قابله للجعل ، بل إذا جعل التكليف فإنه ينتزع منه الحجّيه ، فهى أمر انتزاعى ، و مثلها الطريقيه .

ففيه : إنه إن لم تكن الطريقيه قابله للجعل و الاعتبار ، فلا معنى لانتزاعها من جعل التكليف ، لكونها إما من الانتزاعات التكوينيّه أو الاعتباريه ، لكنّها ليست من التكوينيّات من قبيل الفوقيه للفوق ، فهى من الانتزاعات الاعتباريه من قبيل الملكيه المنتزعه من « من حاز ملك » حيث تكون الحيازه سبباً للملكيه ، و الشرطيّه للوضوء المنتزعه من « لا صلاه إلّا بطهور » (١) .

و الحاصل : إنه إن لم تكن الطريقيه من الاعتباريات ، فلا يعقل كونها من الانتزاعات الاعتباريه .

و القول : بأنّ الحجّيه منتزعه من وجوب العمل .

فمردود : بالدليل فى مقام الإثبات ، حيث فرع وجوب العمل على الحجّيه ، و لم تفرّع الحجّيه على وجوب العمل ، فلاحظ ما روى عن الإمام عليه السلام :

«و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها ... فإنهم حجّتى عليكم و أنا حجّ الله » (٢) .

ص: ٣٣٣

١- (١) وسائل الشيعه ١ / ٣١٥ ، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه .

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و الثاني :

إن ظاهر الأدله فى باب الطرق و الأمارات هو عدم الردع عن بناء العقلاء ، و عدم الردع شىء و جعل الطريقيه شىء آخر .

و الجواب

صحيح أن لا تأسيس للشارع هنا ، و لكن دعوى أنه مجرد عدم الردع ، غير مسموعه ، بل الواقع هو الإمضاء و هو أمر وجودى يكشف عنه عدم الردع ، و معنى الإمضاء جعل المماثل لاعتبار العقلاء ، فللشارع جعل . . . و هذا ظاهر الأدله فى مقام الإثبات مثل قوله تعالى « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (١) و قوله عليه السلام : « لا عذر لأحدٍ من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عننا ثقاتنا » (٢) .

**و الثالث :**

لزوم نقض الغرض ، لأن للشارع غرضاً من الحكم الواقعى ، فإذا جعل الطريقيه للطريق و الأماره انتقض غرضه ، و قد أوردتم على الشيخ هذا الإشكال - لزوم نقض الغرض - فهو يتوجه على القول بأن المجعول هو الطريقيه أيضاً .

و الجواب

إنه غفله عن كلام الميرزا ، فإنه يرى أن الغرض تارة : يتعلق بما لا يمكن رفع اليد عنه لأهميته كالدماء ، فهنا يجعل الاحتياط للتحفظ عليه ، و اخرى : ليس كذلك ، بل الغرض يحصل بالجعل و الاعتبار ، فإن وصل بطريق متعارف فهو و إلا فلا يقتضى لزوم التحفظ عليه - حتى فى ظرف الشك - بجعل الاحتياط . و الطرق

ص: ٣٣٤

١-١ (١) سورة البقره : ٢٧٥ .

٢-٢ (٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤٠ .

من هذا القبيل ، و من هذا القبيل أيضاً : الاصول غير المحرزه ، فإنَّ الغرض المترتب على الواقع ليس بحيث يريد الشارع حتى في ظرف الشك .

و الرابع

لزوم تفويت مصلحه الواقع .

و الجواب

إن هذا أيضاً ناشئ من عدم التأمل ، لأن الميرزا يرى تقدّم مصلحه التسهيل من جعل الطرق على الأغراض ، و قد حلّ العراقى نفسه المشكل بهذا المسلك .

هذا أولاً .

و ثانياً : إن الميرزا قد وافق الشيخ على القول بالمصلحه السلوكيه ، فلا يلزم تفويت المصلحه .

لقد ظهر عدم ورود شىء من الإشكالات ، و أنّ الذى عليه بناء العقلاء فى الطرق هو عملهم بها من جهه كونها طريقاً و كاشفاً ، و الأصل فى ذلك هو غلبه إصابه الطرق للواقع و حصول الظن القويّ به بواسطتها ، بحيث أنّهم يلغون احتمال الخلاف ، فإذا قام خبر الثقة - مثلاً - رأوا الواقع و الحقيقه ... و الشارع قد أمضى هذا البناء العملى من العقلاء .

أقول :

لكنّ المهمّ هو مساعده مقام الإثبات ، فليس فى الأدله ما يفيد بصراحه أنّ الشارع جعل الطريقيه فى مورد الطرق و الأمارات ، بل الذى جاء فى النصوص و جوب « الأخذ » بخبر الثقة ، و هو غير جعل الطريقيه ، كما فى الأخبار الوارده فى :

« عمّن أخذ معالم دينى » (١) . و فيها جعل « المؤدى » كقوله عليه السلام : « العمري

ص: ٣٣٥

(١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٣٤ .

و ابنه ثقتان فما أديا إليك فعنّي يؤدّيان « (١) لكن جعل المؤدّي غير جعل الطريقيه إلما بالدلالة الالتزاميه ، أى: بما أنه طريق كاشف عن الواقع يؤدّيان عن الإمام ، فلولا- الطريقيه لم يكن قولهما مؤدّياً عن قول الإمام ، بل إنّ هذه الروايه وارده فى مورد السيره العقلائيّه القائمه على كاشفيّه قول الثقه عن الواقع .

نعم ، الخبر الظاهر فى الطريقيه هو قوله : « لا عذر لأحدٍ ... » (٢) . لكن فى السند « إبراهيم المراغى » و هو غير موثّق .

و قد يمكن استفاده الطريقيه من مفهوم آيه النبأ - بعد تسليم الدلاله - على تأمل فيه .

و على الجملة ، فما ذهب إليه الميرزا فى الطرق و الأمارات من أنّ المجعول فيها هو الطريقيه ، تام ثبوتاً و إثباتاً .

### المقام الثانى ( فى الاصول المحرزه )

و هى المعبر عنها بعرض الاصول و فرش الأمارات ، و لذا تكون محكومته بالأمارات و حاكمه على الاصول ، و قد قال الميرزا فيها ما ملخصه بلفظه :

و أقميا الأصول المحرزه ، فالأمر فيها أشكل ، و أشكل منها الاصول غير المحرزه كأصالة الحلّ و البراءه ، فإنّ الاصول بأسرها فاقده للطريقيه ، لأخذ الشك فى موضوعها ، و الشك ليس فيه جهه إراءه و كشف عن الواقع حتّى يقال : إن المجعول فيها تتميم الكشف ، فلا بدّ و أن يكون فى مورد حكم مجعول شرعى ، و يلزمه التضادّ بينه و بين الحكم الواقعى عند مخالفه الأصل له .

ص: ٣٣٦

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤ .

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٥٠ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ٤٠ .



و لكنّ الخطاب فى الاصول التنزيلىه هين ، لأن المجمعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنه هو الواقع و إلغاء الطرف الآخر و جعله كالعدم ، و لأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه ، لكونها متكفله للجبهه الثالثه التى يكون القطع واحداً لها ، و هو الجرى على وفق القطع ، فالمجمعول فى الاصول التنزيلىه ليس أمراً مغايراً للواقع ، بل جعل الشرعى إنما تعلق بالجرى العملى على المؤدى على أنه هو الواقع .

و بالجمله ، ليس فى الاصول التنزيلىه حكم مخالف لحكم الواقع ، بل إذا كان المجمعول فيها هو البناء العملى على أنّ المؤدى هو الواقع ، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه و يضاده (١) .

### خلاصه الكلام فى المقام

إنه قد أخذ الشارع الشكّ فى موضوع الاصول المحرزه ، غير أنه ألغاه بوجه من الوجوه ، كقوله : « لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين » آخر « و من كان على يقين فشك فليمض على يقينه » و « بلى قد ركعت » ، بخلاف الاصول غير المحرزه حيث الشك فيها محفوظ .

يقول الميرزا : إنّ المجمعول فى الاصول المحرزه هو عبارته عن الجبهه الثالثه من جهات القطع (٢) ، فإنه لا بدّ من العمل على طبق الأصل المحرز و البناء العملى

ص: ٣٣٧

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ - ١١٢ .

٢-٢) جهات القطع (١) إنه صفة نفسانيه خاصه (٢) إنه كاشف عن الواقع (٣) إنه يلزم العمل على طبقه بحساب الواقع . قال بعض تلامذته بوجود جبهه رابعه هى نفس العمل ، و هى موجوده فى الاصول غير المحرزه أيضاً . لكنّ الكاظمى لم يذكر هذه الجبهه عن الميرزا .

على أنه هو الواقع .

و إذا كان كذلك ، فلا يلزم المحذور ، لأنَّ الواقع على حاله ، و ليس في مورد الأصل المحرز حكم مجعول ، ليكون مماثلاً للواقع أو مضافاً أو مناقضاً .

### إشكال المحقق العراقي

فأشكل المحقق العراقي: بأنَّ البناء العملي تكويني غير قابل للجعل التشريعي (١) .

قال الاستاذ :

هذا الإشكال وارد . فلا بدَّ من بيانٍ آخر ، فقال :

إنَّ الأصل المحرز عبارته عن الاستصحاب و قاعده الفراغ و قاعده التجاوز - بناءً على التعدّد - و قاعده اليد - بناءً على عدم كونها من الأمارات ، كما أن في القاعدتين أيضاً قولاً بذلك - و قاعده أصاله الصّحّه .

أمّا الاستصحاب ، فدليله : « لا تنقض ... » ظاهر في أن المجعول في مورده عبارته عن النهي عن النقص ، فالشارع اعتبر بقاء الحاله السابقيه عملاً .

و لا تنافي بين هذا الاعتبار ، و الحكم الواقعي ، فلا محذور ، في مورد الاستصحاب .

و أمّا قاعدتا الفراغ و التجاوز ، فلسان الدليل اعتبار وجود الشك ، فأنت عند الشك في الركوع بعد الفراغ أو التجاوز قد ركعت ... (٢) .

و لا محذور في هذا الجعل بالنسبه إلى الواقع .

ص: ٣٣٨

١- (١) فوائد الاصول ٣ / ١١٠ . الهامش .

٢- (٢) انظر : وسائل الشيعه ١ / ٤٧١ ، ٦ / ٣١٧ ، ٨ / ٢٣٧ .

و أما قاعده إليه ، فالمعتبر وجود المشكوك ، فمع الشك في أن هذا الشيء ملك لزيد أو لا ، جعلت الملكية له لكونه في بيده ، قال عليه السلام « و لو لم يجز هذا لم يستقم للمسلمين سوق » (١) فلا يُعنى بالشك و يلغى . و لذا فالأقوى كون هذه القاعده أماره ، كما أن الاستصحاب في الشبهات الحكميه من المسائل الاصوليه ، و في الموضوعيه من المسائل الفقهيّه .  
و أما أصاله الصحّه ، فكذلك .

### المقام الثالث ( في الاصول غير المحرزّه )

قال ما ملخصه بلفظه :

و أما الاصول غير المحرزّه كأصاله الاحتياط و الحلّ و البراءه ، فقد عرفت أن الأمر فيها أشكل ، فإن المجعول فيها ليس الهوهويّه و الجرى العملى ، بل مع حفظ الشك يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع ، فالحرمة المجعوله فى أصاله الاحتياط و الحليّه المجعوله فى أصاله الحلّ ، تناقض الحليّه و الحرمة الواقعيّه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع .

و قد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائله التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبه ، و أنت خير بفساد هذا التوهّم ، فإن الحكم الظاهرى و إن لم يكن فى رتبه الحكم الواقعى ، إلا أن الحكم الواقعى يكون فى رتبه الحكم الظاهرى ، لانحفاظ الحكم الواقعى فى مرتبه الشك فيه و لو بنتيجه الإطلاق فيجتمع الحكمان فى رتبه الشكّ ، فتأخر رتبه الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى لا يرفع غائله التضادّ

ص: ٣٣٩

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٩٢ ، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم ، رقم : ٢ .

بينهما إلا بضمّ مقدّمه اخرى إلى ذلك ، و هي :

إنّ الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمرية لا تصلح للدّاعويّة ، و قاصره عن أن تكون محرّكة لإرادة العبد نحو امتثالها في صورته الشكّ في وجودها ، فإنّ الحكم لا يمكن أن يتكفّل لأزمته وجوده التي زمان الشكّ فيه ، و يتعرّض لوجود نفسه في حال الشكّ و إنّ كان محفوظاً في ذلك الحال على تقدير وجوده الواقعي ، إلّا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيّناً لوجوده فيه ، بل لا بدّ في ذلك من مبيّن آخر و جعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في أزمته وجوده ، - و منها زمان الشكّ فيه - و يكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الأوّلي و يتحد الجعلان في صورته وجود الحكم الواقعي في زمان الشكّ .

و لا يخفى : أنّ متمم الجعل على أقسام : فإنّ ما دلّ على وجوب قصد التعيّد في العبادات يكون من متممات الجعل ، و ما دلّ على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل ، و ما دلّ على وجوب الغسل على المستحاضه قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل ، و غير ذلك من الموارد التي لا بدّ فيها من متمم الجعل ، و هي كثيره في أبواب متفرقه و ليست بملاّك واحد ، بل لكلّ ملاك يخصّه ، و إن كان يجمعها قصور الجعل الأوّلي عن أن يستوفى جميع ما يعتبر استيفائه في عالم التشريع ؛ و لاستقصاء الكلام في ذلك محلّ آخر . و الغرض في المقام : بيان أنّ من أحد أقسام متمم الجعل هو الذي يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشكّ فيه إذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضى المتمم ، و إلّا فقد يكون الحكم لا يقتضى جعل المتمم في زمان الشكّ .

و توضيح ذلك : هو أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين :

أحدهما : كونه من الحالات و الطوارئ اللاحقه للحكم الواقعى أو موضوعه - كحاله العلم و الظن - و هو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاد الحكم الواقعى ، لانحفاظ الحكم الواقعى عنده .

ثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحيه فى الواقع و عدم كونه موصلاً إليه و منجزاً له ، و هو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل و منجزاً للواقع و موصلاً إليه ؛ كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريه و مناطات الأحكام الشرعيه - فلو كانت مصلحه الواقع مهمه فى نظر الشارع ، كان عليه جعل المتمم - كمصلحه احترام المؤمن و حفظ نفسه - فإنّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه و أهمّ فى نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر ، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهرى طريقي بوجوب الاحتياط فى موارد الشك حفظاً للحمى و تحرّزاً عن الوقوع فى مفسده قتل المؤمن ؛ و هذا الحكم الطريقي إنّما يكون فى طول الحكم للواقع ، نشأ عن أهميه المصلحه الواقعيه ، و لذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً و إن كان المقصود منه عدم الوقوع فى مخالفه الواقع ، إلّا أنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً ، لأنّ الخطاب المقدّمى هو ما لا مصلحه فيه أصلاً ، و الاحتياط ليس كذلك ، لأنّ أهميه مصلحه الواقع دعت إلى وجوبه ؛ فالاحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير لا واجباً بالغير ، و لذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه و أدائه إلى مخالفه الحكم الواقعى ؛ لا على مخالفه الواقع ، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به ، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه فى خاتمه الاشتغال .

و من ذلك يظهر : أنّه لا مضادّه بين ايجاب الاحتياط و بين الحكم الواقعى ،

فإنَّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي و يكون هو هو ؛ و إن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط ، لانتفاء علته ؛ و إنّما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه ؛ فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي ، و إن كان من جهة اخرى يغيره .

و الحاصل : أنّه لَمّا كان إيجاب الاحتياط متمماً للجعل الأوّلي من وجوب حفظ نفس المؤمن ، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي ، و لا- يعقل بقاء المتمم ( بالكسر ) مع عدم وجود المتمم ( بالفتح ) ، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي ، فلا- يعقل أن يقع بينهما التضاد ، لاتحادهما في مورد المصادفه و عدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفه ، فأين التضادّ ؟

هذا كلّّه إذا كانت مصلحه الواقع تقتضى جعل المتمم ، من إيجاب الاحتياط .

و إن لم تكن المصلحه الواقعيه تقتضى ذلك ، و لم تكن بتلك المشابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق ، فللشارع جعل المؤمن ، كان بلسان الرفع ، كقوله - صلّى الله عليه و آله - « رفع ما لا يعلمون » ، أو بلسان الوضع كقوله - صلّى الله عليه و آله - « كلّ شيء لك حلال » فإنّ المراد من الرفع في قوله - صلّى الله عليه و آله - « رفع ما لا يعلمون » ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض ، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات و إيجاب الاحتياط ؛ فالرخصه المستفاده من قوله - صلّى الله عليه و آله - : « رفع ما لا يعلمون » نظير الرخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان ؛ فكما أنّ الرخصه التي

تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لا تنافى الحكم الواقعي و لا تضاده ، كذلك الرخصة التي تستفاد من قوله - عليه السلام - « رفع ما لا يعلمون » . و السر في ذلك : هو أنّ هذه الرخصة تكون في طول الحكم الواقعي و متأخر رتبته عنه ، لأنّ الموضوع فيها هو الشك في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع و غير موصل إليه و لا- منجز له ؛ فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي ، و معه كيف يعقل أن تضاد الحكم الواقعي ؟

و بالجمله : الرخصة و الحلّيّه المستفاده من « حديث الرفع » و « أصاله الحل » تكون في عرض المنع و الحرمة المستفاده من إيجاب الاحتياط ؛ و قد عرفت : أنّ إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع و متفرعاً عليه ؛ فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً ، و إلّا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه ، فتأمل (1).

أقول :

و ملخص كلامه في هذا المقام :

أنه لا يلزم محذور بجعل الاصول غير المحرزه ، لأن بين الحكم الواقعي و الظاهري في موردها اختلافاً في المرتبه ، لأن موضوع هذه الاصول هو الشك في الحكم الواقعي .

لكنّ اختلاف المرتبه غير كاف لحلّ المشكل ، لوجود الحكم الواقعي في مرتبه الحكم الظاهري ، فيلزم المحذور ، و لذا قال :

إنّ الشك المأخوذ في موضوع هذه الاصول يتعلّق بالواقع ، فمعنى الخبر

ص: ٣٤٣

« رفع ما لا يعلمون » . أى: رفع ما يوجب الحيره فى الواقع . فهذا هو المراد من الشك . هذا من جهه .

و من جهه اخرى : إن دليل الحكم الواقعى لا يتكفل وجود الحكم الواقعى فى ظرف الشك فيه ، فتقع الحاجه إلى متمم الجعل ، فهو الدليل على وجود الحكم فى ظرف الشك فيه .

و من جهه ثالثه : إن مصلحه الحكم الواقعى تارةً : توجب أن يجعل متمم الجعل فى ظرف الشك ، فيجب امثال الحكم الواقعى مع الشك فيه ، و اخرى :

توجب جعله بحيث ينتج عدم الحكم ، و الأول هو الاحتياط ، و الثانى هو البراءه .

قال : أمّا جعل الاحتياط فلا يستتبع محذوراً ، لأن الاحتياط الواجب معلول للحكم الواقعى و مجعول من أجل المحافظه عليه ، فليس الاحتياط شيئاً غير الحكم الواقعى .

و أمّا البراءه ، فكما أن قاعده قبح العقاب بلا- بيان تدلّ على الترخيص العقلى و هو لا ينافى الحكم الواقعى ، كذلك البراءه الشرعيه ، لأن الترخيص متقوم بالحكم الواقعى لأن موضوعه الشك فى الحكم المذكور ، و المتقوم بالحكم الواقعى لا يعقل أن يكون منافياً له .

### إشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه تلميذه المحقق بقوله :

و أمّا ما ذكره فى الاصول غير المحرز ، فغير مفيد فى دفع الإشكال ، لأن اختلاف المرتبه لا يرفع التضاد بين الحكمين ، و لذا يستحيل أن يحكم المولى بوجوب شىء ، ثم يرخص فى تركه إذا علم بوجوبه ، مع أن الترخيص متأخر عن



الوجوب بمرتبتين . و السرّ فيه أن المضادّه إنما هي في فعلية حكيم في زمان واحد ، سواء كانا من حيث الجعل في مرتبه واحده أو في مرتبتين .

و أما ما ذكره في الاحتياط من أن وجوبه طريقي ، و إنما هو للحفاظ على الملاك الواقعي ، فهو و إن كان صحيحاً ، إلا أن تخصيصه وجوب الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير تام ، لأن وجوب الاحتياط ليس تابعاً للملاك الشخصي ، كي يكون مختصاً بصوره مصادفه الواقع ، بل تابع للملاك النوعي ، بمعنى أنه حيث لا يتميّز في الشبهات مورد وجود الملاك الواقعي عن مورد عدم وجوده ، فأوجب الشارع الاحتياط كليته تحفظاً على الملاك في مورد وجوده ، إذ مع ترك الاحتياط قد يفوت الملاك ، و لذا كان لسان أدله الاحتياط مطلقاً غير مقيد بموافقه الواقع ، كقوله عليه السلام : « ... فإذا ... إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » (١) .

هذا ، مضافاً إلى أن تقييد الاحتياط بصوره مصادفه الواقع غير معقول ، لعدم قابليته للوصول إلى المكلف ، لعدم إحرازه الواقع على الفرض ، و إلا- كان الاحتياط منتفياً بانتفاء موضوعه ، و هو عدم وصول الواقع إلى المكلف ، فيكون إيجاب الاحتياط لغواً محضاً لا يترتب عليه أثر ، إذ مع عدم إحراز مصادفته للواقع لا يحرز وجوب الاحتياط ، لاحتمال كونه غير مطابق للواقع ، فتجربى البراءه عنه ، و مع إحراز الواقع ينتفى الاحتياط بانتفاء موضوعه ، و هو عدم إحراز الواقع (٢) .

ص: ٣٤٥

---

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧ / ٢٠٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ١ .

٢- (٢) مصباح الاصول ٢ / ١٠٧ .

أقول :

و الظاهر ورود الإشكال فى الاحتياط .

و أمّا فى البراءة ، فما ذكره مخدوش ، لأنّ الميرزا قد ذكر تقوّم الحكم الظاهرى بالحكم الواقعى ، فلا يلزم المحذور . نعم ، المشكله موجوده بنتيجه الإطلاق .

لكن الإشكال العمده فى البراءة هو فى قوله :

بأن وزن البراءة الشرعيّه وزان العقليّه ، لأنه لا حكم فى البراءة العقليّه ، إذ العقل ليس حاكماً ، لكنّ فى البراءة الشرعيّه حكم و هو الترخيص ، فيقع المحذور .

و لو سلّم كلامه فى أنّ البراءة ترفع الاحتياط ، فإنّ المشكل يبقى فى : « كلّ شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه » ، فهو يجعل الحليّه من طرف ، و من طرفٍ آخر يجعل الحرمة ، فكيف الجمع ؟

فظهر أنّ طريق الميرزا لا يحلّ المشكله فى الاصول غير المحرزه .

### طريق المحقق الأصفهاني

و ذهب المحقق الأصفهاني ، أمّا فى الطرق و الأمارات ، فإلى أنّ المجعول فيها هو « الحجّيّه » ، و لمّا كانت الحجّيّه المجعوله بالاعتبار أمراً وضعيّاً ، فليس بينها و بين الحكم الواقعى تماثل و لا تضادّ . و قد قال بتوضيح مختاره هذا :

إنّ الحجّيّه مفهوماً ليست إلا كون الشىء بحيث يصح الاحتجاج به .

و هذه الحيثيه : تاره تكون ذاتيه غير جعليه كما فى القطع ، فإنه فى نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده .

و أخرى : تكون جعليه إما انتزاعيه كحجّيّه الظاهر عند العرف و حجّيّه خبر

الثقة عند العقلاء ، فإنه بملاحظه بنائهم العملى على اتباع الظاهر و خبر الثقة و الاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثيه من الظاهر و الخبر .

□  
و إما اعتباريّه ، كقوله عليه السلام : « فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ و أنا حجه الله » (١) فإنه جعل الحجية بالاعتبار .

و الوجه فى تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية ، فلا داعى إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم - هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعيه و على طبقها أحكام مولويه ، و كان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعيه ، إما لقله علومهم ، أو لكثرة خطئهم ، و كان إيجاب الاحتياط تصعيباً للأمر منافياً للحكمه ، و كان خبر الثقة غالب المطابقه ، فلا محاله يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به .

و كلّ تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى ، كان مخالفته خروجاً عن زى الرقيه و رسم العبوديه ، و هو ظلم على المولى ، و الظلم مما يذمّ عليه فاعله .

و لا- حاجه بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً و إحرازاً : إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول ، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهى إلى حقيقه تقتضى ذلك الاعتبار .

و إذا كانت هذه المقدمات ، كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر .

ص: ٣٤٧

---

١-١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٣٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ، رقم : ١ .

و كفى بهذا شاهداً ملاحظه حججه الظاهر و خبر الثقة عند العرف و العقلاء ، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر و الخبر ، لا أنها تقتضى اعتبار الوصول و الإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر و الخبر . هذا كله فى الحججه المجعوله بالاستقلال .

و أما المجعوله بالتبع ، فتاره : يراد بها الوساطه فى إثبات الواقع عنواناً ، و أخرى : الوساطه فى إثبات الواقع بعنوان آخر ، و ثالثه : الوساطه فى تنجز الواقع :

فنقول : أمّا الوساطه فى إثبات الواقع عنواناً ، فهى بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق و أنه الواقع ، فهو حكم مماثل للواقع الذى قام عليه الخبر ، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع ، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً و عرضاً .

و أما الوساطه فى إثبات الواقع بعنوان آخر ، فهى بجعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر ، بمعنى أن وجوب صلاحه الجمعه و إن لم يصل بعنوانه ، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر ، نظير ما إذا قيل : أكرم زيدا و حيث لم يعرفه يقال له أيضاً بداعى جعل الداعى : أكرم جارك ، فالغرض من جعل الداعى إيصال الجعل الأول بعنوان آخر .

و أما الوساطه فى تنجز الواقع ، فهى كما إذا قال صدق العادل ، بداعى تنجز الواقع بالخبر .

□  
فالأولان إنشاء بداعى جعل الداعى ، و الثالث إنشاء بداعى تنجز الواقع ، و سيأتى إن شاء الله تعالى الإشكال فى الثالث .

و أما الأولان ، فربما يشكل بأن الحججه إذا كانت منتزعه من جعل الحكم

التكليفى نظير الجزئيه و الشرطيه المنتزعه من تعلق الحكم بالمركب و المقيد ، لزم دوران الحجيه مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى و منشأ انتزاعه ، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان و الخبر لا يسقط عن الحجيه ، كما أن الجزئيه بمعنى كون الشىء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلويّه ، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئيه للمطلوب فعلاً

و يندفع بأنه :

إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ ، كما هو شأن القضايا الحقيقيه ، فالحجيه المنتزعه من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك .

و إن لوحظ الحكم الفعلى بفعليه موضوعه ، فهو و إن كان يسقط بالعصيان ، إلما أن الإشكال لا يختص بالحجيه المنتزعه من الحكم التكليفى ، بل الحجيه الفعليه بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك ، إذ مع سقوط الحكم على أى حال ، لا معنى لفعليه اعتبار وصول الواقع ، كما لا معنى لاعتبار منجزيه الخبر فعلاً .

نعم ، ما لا يسقط أصلاً ، سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجيه بمعنى كونه مما يحتج به المولى ، فإن مورد الاحتجاج فعلاً هو فى وعاه العصيان ، فالخبر ، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفه و لا يسقط عن هذا الشأن ، و هذا من الشواهد على أن الحجيه بهذا المعنى الصالح للبقاء ، فتدبر جيداً .

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجيه الاعتباريه و الانتزاعيه ، فاعلم :

أن الحجيه المجعوله بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ، ليس بينه و بين الحكم

الواقعي تماثل و لا تضاد .

و أما الحجية المجعوله بجعل الإنشاء الطلبى ، فالإنشاء بداعى تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضاً ، ليس مماثلاً و لا مضاداً للحكم الحقيقى ، أى البعث و الزجر بالحمل الشائع و إن اشتركا فى مفهوم البعث النسبى الإنشائى ، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع و الآخر تنجيز بالحمل الشائع .

و أما الإنشاء بداعى جعل الداعى ، سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر ، فنفى المماثله و المضاده مبنى على ما قدمناه فى الحاشيه المتقدمه ، من عدم اتصاف الحكم الواقعى بكونه بعثاً و زجراً بالحمل الشائع إلا بعد وصوله ، و لا تماثل و لا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث و زجر بالحمل الشائع ، لا بينهما بالوجود الإنشائى ، و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام (١) .

و أما فى الاصول غير المحرزه ، فقد ذكر ما نصّه :

الإباحه إنما تنافى الإراده و الكراهه النفسائيتين بالعرض لا بالذات ، إذ لا مقابله بينهما ، بل الإراده حيث إنها ملزومه للبعث ، و هو مناف بالذات للترخيص فينافى ملزومه بالعرض .

و كذا تنافىها من حيث المبدأ ، فإن الإراده منبعثه عن كمال الملاءمه للطبع ، و الكراهه عن كمال المنافره للطبع ، و الإباحه تنبعث غالباً عن عدم كون المباح ملائماً و منافراً ، و بين الملاءمه و عدمها و المنافره و عدمها منافاه بالذات ، و بين لازمهما بالعرض .

ص: ٣٥٠

نعم ، حيث إن الإباحه هنا منبعثه عن مصلحه موجب له لا عن عدم المصلحه و المفسده فى الفعل ، و إلا لم يعقل مزاحمه بين اللآقتضاء و المقتضى ، فلذا ينحصر وجه المنافاه فى الجهه الأولى ، فلو أمكن انفكاك الإراده عن البعث الفعلى لم يكن الإباحه هنا منافيه للإيراده أو الكراهه الواقعيه بوجه لا- ذاتاً و لا- عرضاً ، بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلى من جميع الجهات و المفروض أنه المنافى للإباحه ، فلا منافاه للإباحه مع الإراده حتى لا تنقذ بسببها ، فتدبر جيداً (١) .

## مناقشته

و يرد الإشكال عليه فيما ذكره من كون حجتيه الظواهر و خبر الثقة منتزعه من بناء العقلاء ، و ذلك :

أولاً- : إنه يستحيل أن يكون نفس بناء العقلاء علّة لحجتيه الظاهر و خبر الثقة ، بل إن العقلاء يستكشفون مراد المتكلم من ظاهر كلامه ، و يرون ما أخبر به المخبر محققاً فى الخارج فيعتمدون عليه و يرتبون الأثر ، لا أن الحجتيه تنتزع من بنائهم العملى على أتباع الظاهر و خبر الثقة ، إذ ليس فى بناء العقلاء تعبد كما هو الحال بين الموالى و العبيد .

و ثانياً : إن بناء العقلاء على العمل ، إما هو الإسناد أو الاستناد ، و لا يعقل فيه الإهمال ، فإما هو بشرط لا عن الحجتيه أو لا بشرط بالنسبه إليها أو بشرطها ، أما الإسناد و الاستناد بشرط عدم الحجتيه ، فباطل بالضرورة ، و كذا اللآبشرط ، فلا محاله ينحصران بصوره الحجتيه ، و عليه ، فلا بدّ و أن تكون الحجتيه متقدّمه على

ص: ٣٥١

العمل تقدّم الشرط على المشروط ، فلو كانت الحجية منتزعةً من بناء العقلاء لزم أن تكون متأخرةً عن العمل تأخر الأمر المنتزع عن منشأ انتزاعه ، فيلزم اجتماع التقدّم والتأخر في الشيء الواحد ، وهو محال .

و أما ما ذكره في نفي الطريقيّة و الوسطيّة في الإثبات و اعتبار الوصول في الإمارات ، ففيه :

أولاً : إنا نختار الشقّ الثاني ، و قد أشرنا إلى أنه ليس للشارع تأسيسٌ في جعل الطريقيّة للظاهر و الخبر ، و إنّما فعله الإمضاء لما هو عند العقلاء ، فليس له أيّ اعتبارٍ في ناحيه الكبرى ، و لذا يقع السؤال من الإمام عليه السلام عن الصغرى في :

« أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني ؟ » (١) و نحو ذلك ، و العقلاء إنّما يرتّبون الأثر في حال وصول الواقع ، سواء كان الوصول عقلياً أو عقلائياً ، و إذا كان الشارع ممضياً طريقه العقلاء ، فإنّ من المعقول حينئذٍ جعل الطريقيّة .

و ثانياً : إنه قال في الصفحة السابقيه :

« ليس ترتّب الأثر على الوصول من باب ترتّب الحكم الكلي على الموضوع الكلي بنحو القضايا الحقيقيّة ، حتى يكون القطع من أفرادها المحقّقه الوجود و الظن مثلاً من أفرادها المقدّره الوجود التي يحقّقها الشارع باعتباره وصولاً ، بل هذا الأثر إنّما استفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذة على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر ثقّه » .

فمن هذا الكلام يظهر : أن ما ذكرنا من أنّ اعتبار خبر ثقّه من المرتكزات

ص: ٣٥٢

---

١- ١) وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٣٣ .



العقلانيه موجود في ذهنه هو أيضاً ، و حينئذٍ نقول : لا ريب أن الوصول بخبر الثقة عقلاني و ليس بعقلي ، و ذلك لا يكون إلا باعتبار العقلاء خبره وصولاً للواقع و كاشفاً عنه بإلغائهم احتمال الخلاف فيه .

فما ذكره هنا منقوض بما ذكره من قبل .

و الحق في الطرق و الأمارات هو : مجعوليته طريقيته من قبل الشارع ، بمعنى إمضائه للسيره العقلانيه فيها ، و الحجية متفرعه على الطريقيه .

و أما ما ذهب إليه في الاصول غير المحرزه ، فهو أمتن الوجوه المذكوره فيها ، و توضيحه بتقريب منا هو :

إن الإباحه تارة : تنشأ من عدم الملاءمه مع طبع المولى ، و اخرى : من مصلحه في نفسها ، و كلاهما ممكن ثبوتاً و إثباتاً ، و الفرق أن الاولى تنشأ من أمر عدمي ، و الثانيه من أمر وجودي . فهذه مقدمه .

و المقدمه الثانيه هي : إن الأحكام تلحظ في أنفسها و مباديها و نتائجها ، فهو ينشأ من الإراده و الكراهه و يترتب عليه الإطاعه و العصيان ، و بعبارة اخرى : إن الحكم ينشأ من إرادته المولى و كراهيه المولى ، ثم له الفاعليه في إرادته العبد و كراهيته .

و الحكم اعتبار ، و الاعتبار ليس بموضوع للتناقض و التماثل ، و لذا يمكن البعث الاعتباري و الزجر الاعتباري في الآن الواحد للشئ الواحد ، و إنما المحذور يكون في المنشأ و في النتيجة ، أما في الأحكام أنفسها ، فلا يوجد التضاد أصلاً .

ثم إن الإراده و الكراهه أمران تكوينيان ، و الإباحه أمر اعتباري ، و الاعتباري

لا ينافى التكويني ، وعليه ، فإن المحذور ليس إلّا في الأثر و النتيجة ، لأن الإرادة لازمها البعث و لازم الكراهه هو الزجر ، و هما لا يجتمعان مع الإباحه و الترخيص ؟

فالتنافي - إن كان - هو في مرحله تأثير الإراده و الكراهه ، لكن المفروض عدم وصول الزجر الواقعي إلى ظرف الشك ، فلا مؤثره له ، و يبقى المؤثر هو الحكم الظاهري .

و على الجملة ، فإن الاباحه في الحكم الظاهري ناشئه من المصلحه في نفس الإباحه و التنافي إنما يحصل لو كان للحكم الواقعي مؤثره في مرحله الشك ، و المفروض عدمها ، فتؤثر الإباحه و الترخيص و البراءه .

لكن لا بد من التأمل فيما ذكر ، لأن المصلحه التي نشأت منها الإباحه إما هي مصلحه التسهيل ، و إما هي المصلحه في نفس الإباحه ، بحيث يرخص العبد حتى في محتمل الوجوب و الحرمة . و على كلّ حال ، فإن العبد يرخص في الفعل الذي هو حرام في متن الواقع و يكون ارتكاب الخمر الواقعي - المشكوك الخمرية - محبوباً ، و كيف يجتمع الحبّ و البغض في الشيء الواحد ؟

إن هذا الطريق يحلّ المشكله في الاصول غير المحرزه .

و تبقى مشكله اجتماع الإراده و الكراهه ، و قد قال في حلّها :

تحقيق الجواب أن حقيقه الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعيه عباره عن البعث و الزجر أعني الانشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم اراده أو كراهه بالنسبه إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى ، و لا في سائر المبادئ العاليه ، بل في مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير .

بداهه أن الشوق النفساني لا يكون إلا لأجل فائده عائدته إلى جوهر ذات

الفاعل أو إلى قوه من قواه ، و إلا- فحصل الشوق الأكيد بالإضافة إلى الفعل على حد المعلول بلا عله ، و إنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا كان ذا فائده عائده إلى المرید إياه .

و حيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها و فسادها إلا إليهم ، فلذا لا معنى لانقذاح الإراده فى النفس النبويه و الولويه فضلاً عن المبدأ الأعلى .

مع اختصاصه تعالى بعدم الإراده التشريعيه من جهه أخرى تعرّضنا لها فى مبحث الطلب و الإراده مستوفى ، و لعننا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى .

و أما الإراده المتعلقه بنفس البعث و الزجر ، فهى إرادته تكوينيه لتعلقها بفعل المرید لا- بفعل المراد منه ، و لا ترد على ما ورد عليه البعث ، كما لا يخفى .

وعليه ، فليس بالنسبه إلى فعل المكلف إرادته أصلاً فضلاً عن الإرادتين ، بل لو فرضنا انبعث الإراده التشريعيه عن فائده عائده إلى المراد منه ، لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعتين ، لما مرّ مراراً من أن الشوق ما لم يصل إلى حدّ ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقى لا- يكاد يكون مصداقاً للإرادته التكوينيّه أو التشريعيّه ، و سيأتى إن شاء الله تعالى عدم مصداقيه الإنشاء الواقعى للبعث الحقيقى ، فكما لا بعث حقيقى واقعاً لا إرادته تشريعيه واقعاً (١) .

لكن يرد عليه :

أولاً: إنه لا يوجد برهان على ضروره وجود المنفعه و المضرّه لشخص المرید و الكاره فى جميع موارد الإراده و الكراهه ، بل «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (٢) ،

ص: ٣٥٥

١-١) نهايه الدرايه ٣ / ١٢١ - ١٢٢ .

٢-٢) سوره آل عمران : ١٣٤ .

و « يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ » (١)، « وَاللَّهُ لَأُحِبُّ الظَّالِمِينَ » (٢) و « يُحِبُّ الصَّابِرِينَ » (٣) في حين يدلّ مثل قول أمير المؤمنين عليه السّلام : «إن الله سبحانه و تعالى خلق الخلق حين خلّقهم غتياً عن طاعتهم ... » (٤) على عدم عود نفع إليه أو دفع ضرر عنه .

و ثانياً : إنه و إن لم يُعد نفع إلى النفس النبوّيه و الولويّه من طّاعه العباد أو ضررٌ من معصيتهم ، إلّا أنه لا ريب في ملائمه الطاعه و منافره المعصيه لتلك النفوس المقدّسه الفانيه في حبّ الله و طاعته ، و على هذا ، فلا ريب في انقذاح الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه فيها ، فيعود الإشكال .

### طريق السيّد الخوئي

و أمّا ما ذكره المحقق الخوئي - من الطريق المؤلّف من طريقى صاحب الكفايه و المحقق الأصفهاني كما قال السيّد الاستاذ - (٥) فخلاصته :

إنّ الأحكام الشرعيّه لا مضادّه بينها في أنفسها ، إذ الحكم ليس إلّا الاعتبار ، إنّما التنافى بينها في موردين : المبدأ و المنتهى ، أى مرحله الملاكات و مرحله الامتثال ، و هو منتف في كلتا المرحلتين .

أمّا الاولى ، فلأنّ المصلحه في الحكم الظاهري ، إنما تكون في نفس جعل الحكم لا في متعلّقه كما في الحكم الواقعي ، فلا يلزم من مخالفتها اجتماع المصلحه و المفسده أو وجود المصلحه و عدمه أو وجود المفسده و عدمه في

ص: ٣٥٦

١-١) سورة آل عمران : ٧٦ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٤٠ .

٣-٣) سورة آل عمران : ١٤٦ .

٤-٤) نهج البلاغه ٢ / ١٦٠ .

٥-٥) منتقى الاصول ٤ / ١٥٩ .

شيء واحد ، إذ الأحكام الواقعيه ناشئه من المصالح و المفاسد في متعلقاتها ، و الأحكام الظاهريه ليست تابعه لما في متعلقاتها من المصالح ، بل تابعه للمصالح في أنفسها .

و أمّا في الثانيه ، فلأن الحكم الظاهري موضوعه الشك في الحكم الواقعي و عدم تنجزه لعدم وصوله إلى المكلف ، فهو ثابت في حال الجهل بالحكم الواقعي ، و ليس لهذا الحكم داعويه في هذا الحال . و بعبارة اخرى : حكم العقل بلزوم الامتثال إنما هو بعد وصول الحكم إلى المكلف ، و الواصل في حال الجهل بالحكم الواقعي هو الحكم الظاهري ، فيلزم امتثاله ، و لو وصل الحكم الواقعي لزم امتثاله دون الحكم الظاهري لانتفاء موضوعه .

### إشكال السيد الاستاذ

و قد أشكل عليه سيدنا الاستاذ قدس سره بأن الحكم التكليفي يتقوم بإمكان داعويته ، ففي المورد الذي لا يمكن الانبعاث يلغو حكم الحكم ، فإذا قامت الأماره على خلاف الواقع و كان مفادها حكماً إلزامياً ، يمتنع بقاء الواقع ، لعدم قابليته للدعوه (1) .

أقول :

إنّ ما أفاده للجمع بين الحكمين تام ، و الإشكال بلزوم لغويه الحكم الواقعي غير وارد ، لوجود إمكان الداعويه له ، فلو وصل لأثر أثره ، لكنّه لم يصل و قد وصل الحكم الظاهري فكان هو المؤثر ، و هذا ما جاء التصريح به في عبارته المنقوله عنه

ص: ٣٥٧

و فى تقريره الآخر كذلك (١).

هذا ، و فى كلام السيد الاستاذ - فى الصفحة السابقه فى الإشكال على المحقق الأصفهاني - ما يترأى منه المنافاه للإشكال على مصباح الاصول فتدبر .

إلا أنّ مشكله اجتماع الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض موجوده .

### طريق الشيخ الاستاذ

ثم إنّ الشيخ الاستاذ دام بقاءه بعد أنّ حلّ مشكله الأمارات و الطرق عن طريق « الطريقيه » تبعاً للميرزا ، و مشكله الاصول غير المحرزه بطريق المحقق الأصفهاني ، أفاد فى حلّ مشكله اجتماع الحبّ و البغض و الإراده و الكراهه ، أنّ متعلّق الكراهه مثلاً هو « شرب الخمر » و متعلّق الإراده هو « ما شكّ فى خمريته » فالمتعلّق مختلف ، و لا يلزم الاجتماع مع اختلاف المتعلّق .

ثم إنه أشار فى الدوره اللّاحقه بأنّ له طريقاً آخر لم يذكره توفيراً للوقت .

و كأنّه أراد ما أفاده فى الدوره السّابقه ، من أنّ المشكله فى الاصول المحرزه و فى اجتماع الإراده و الكراهه ، إنّما تنشأ من الالتزام بأنّ للشارع فى موارد الإباحه حكماً ، فيقع الكلام فى كيفية الجمع بينه و بين الحكم الواقعي ، و لكنّ يمكن القول بعدم جعل الحكم فى تلك الموارد ، و توضيحه :

□  
إنه لا بدّ من الدقه و التأمل لمعرفة الفرق بين لسان قوله عليه السّلام : « كلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم أحله الله » (٢) و لسان قوله عليه السّلام : « كلّ شيء هو لك

ص: ٣٥٨

١-١) دراسات فى علم الاصول ٣ / ١٢١ .

٢-٢) جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥١٦ .

حلال حتى تعلم أنه حرام ... » (١).

قالوا: الحليه فى الأول واقعيه ، لأن الاضطرار أمر واقعي ، و فى الثانى ظاهريه ، لأن الشك من العوارض النفسانيه الطارئه .

فنعول : كما أنّ الاضطرار هناك يتقدّم على مصلحه الواقع من باب التسهيل ، فكذلك فى الثانى .

لكن فيه : أنه يستلزم التصويب .

و التحقيق أن يقال : بأنه ليس للشارع فى مورد البراءه حكم أصلاً ، بل المراد من دليلها عدم الحكم ، فإذا كان : « كلّ شيء لك حلال ... » ظاهراً فى جعل الإباحه ، فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور .

و ذلك : لأنه إذا علمنا بالغرض الواقعي و المصلحه الواقعيه فهو ، و إن وقع الشك فى ذلك ، فتاره : تكون المصلحه بحيث يوجب المولى الاحتياط ، كما فى الدماء ، و اخرى : لا ، و فى هذه الحاله الأخيره لا حكم بالإباحه من قبل الشارع .

و هذا فى عالم الثبوت ممكن و إنّ كان مخالفاً لظواهر الأدله .

و فى عالم الإثبات ، عندنا روايه تفيد أنّ الشارع قد جعل الجهل عذراً ، فهى تصلح قرينه لرفع اليد عن ظواهر أدله البراءه فى ظرف الجهل و الشك ، و هى :

عن أبى على الأشعري عن محمّد بن عبد الجبار و محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى إبراهيم عليه السلام قال :

ص: ٣٥٩

سألت عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهاله ، أهي ممن لا تحل له أبداً ؟

فقال : لا .

أما إذا كان بجهاله فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدتها ، وقد يعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلك . فقلت : ... « (١) .

فمدلولها أنه جعل الجهل عذراً للمكلف ، سواء في الشبهات الحكمية و الموضوعية .

فإن قلت : لعلها في جعل الجهل عذراً من حيث جواز أو عدم جواز النكاح بعد انقضاء العده ، لا العذر من حيث العقاب ، فلا ربط لها بباب البراءة .

قلت : هذا ظاهر الذيل ، لكن الصدر مطلق : « قد يعذر في الجهاله بما هو أعظم منه » فيعمّ العقاب .

فإن قلت : لا وجه للاستدلال بها في المقام ، لأنه يتوقف على أن يندرج فيها مورد من موارد البراءة ، لأنّ هذا الرجل الجاهل إن كان شاكاً في أنّ على المرأة المتوفى عنها زوجها أو المطلقة عده أو لا- ، فحكمه عدم نفوذ النكاح للاستصحاب . فلا مورد للبراءة . و إن كان شاكاً في مقدار العده ، فيستصحب بقائها . فلا مورد للبراءة . و إن كانت الشبهه موضوعيه ، فلا يدرى هي عده الطلاق و قد انقضت أو عده الوفاء و لم تقض ؟ فيرجع الشك إلى خروجها عن العده .

وعليه إجراء استصحاب العده ، و كذا يجري الاستصحاب لو علم بأنها عده الوفاء أو الطلاق و جهل بكونها في العده أو خرجت منها .

ص: ٣٦٠



فعلى كلّ تقدير ، لا علاقه للروايه بباب البراءه حتى يستدلّ بها عليها .

قلت : هناك مورد ، و هو توارد الحالتين على المرأه ، بأن يقع عليها الطلاق لكنه طلاق غير المدخول بها ، ثم يقع عليها طلاق آخر هو طلاق المدخول بها ، فيقع الشك في التاريخ ، و عليها العده في طلاقٍ دون الآخر ، فيتعارض الاستصحابان و يكون من موارد البراءه .

بل يكون من موارد البراءه بناءً على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، كما عليه النزاقى و السيد الخوئى .

و على الجملة : فإننا ندعى أنّ الحليّه المستفاده من حديث الرفع و نحوه هو :

عدم إيجاب الشارع الاحتياط ، لا الحليّه التى هى أحد الأحكام الخمسه .

و عدم جعل الاحتياط لا ينافى وجود الحكم الواقعى .

و بعد ، فإنه لا ريب فى وجود احتمال عدم جعل الشارع حكماً بعنوان الترخيص و الحلّ فى مورد قاعده الحلّ ، و هذا الاحتمال يرفع المحذور ، لعدم الضرر فى احتمال التضاد .

إشاره

لا- يخفى أنّ من الأمارات ما قام الدليل على اعتباره كالبينه ، و منها ما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس ، و منها ما اختلف في اعتباره كخبر الواحد الثقه .

قالوا : و لا بدّ من تأسيس الأصل ليكون هو المرجع عند الشك في حجته شيء من الأمارات ، ثم اختلفت كلماتهم في المراد من « الحجته » كما سيظهر .

كلام الشيخ

قال الشيخ رحمه الله :

التعبّد بالظن الذي لم يدل على التعبّد به دليل ، محرّم بالأدله الأربعة :

و يكفي من الكتاب : قوله تعالى « قُلْ ءَ اللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ » (١) .

دلّ على أنّ ما ليس بإذنٍ من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء .

و من السنّه : قوله عليه السلام - في عداد القضاء من أهل النار - : « و رجلٌ قضى بالحق و هو لا يعلم » (٢) .

و من الإجماع : ما ادّعه الفريد البهبهاني في بعض رسائله ، من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء (٣) .

ص: ٣٦٢

١-١) سورة يونس : ٥٩ .

٢-٢) وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٢ ، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي ، رقم : ٦ .

٣-٣) الرسائل الاصوليه : ١٢ .

و من العقل : تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان جاهلاً مع التقصير .

قال : و الحاصل : إن المحرّم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به (١) .

فهو يرى عدم جواز ترتيب أثر الحجّيه مع الشك فيها ، بالأدله الأربعة ، بمعنى عدم جواز إسناد مؤدى ما يشك في حجّيته من الأمارات إلى الشارع ، و عدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل .

### كلام صاحب الكفايه

□  
و قال المحقق الخراسانى رحمه الله :

إنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً و لا يحرز التعبد به واقعاً عدم حجّيته جزماً ، بمعنى : عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجّه عليه قطعاً . فإنها لا تكاد تترتب إلّا على ما أتصف بالحجّيه فعلاً ، و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا احرز التعبد به و جعله طريقاً متّبعاً ، ضروره أنه بدونه لا يصح المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد إصابته ، و لا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها ، و لا- يكون مخالفته تجريباً ، و لا يكون موافقه بما هي موافقه انقياداً و إنّ كانت بما هي محتمله لموافقه الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته ، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجّيته و عدم ترتب شىء من الآثار عليه ، للقطع بانتفاء الموضوع معه .

و لعمري ، هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان .

ص: ٣٦٣

ثم اعترض على قول الشيخ بأن الحجية هي جواز الإسناد و الاستناد بقوله :

و أما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام و صحه نسبه إليه تعالى ، فليسا من آثارها .

ضروره أن حجيه الظن عقلاً على تقرير الحكومه في حال الانسداد لا توجب صحتهما ، فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدى في الحجية شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ، و معه لما كان يضرّ عدم صحتهما أصلاً ، كما أشرنا إليه آنفاً ، فبيان عدم صحه الالتزام مع الشك في التعبد ، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام ، فلا يكون الاستدلال عليه بهم ، كما أتعب به شيخنا العلامة نفسه الزكيه ... (١).

و محصل كلامه :

إن آثار الحجية هي المنجزية و المعذرية و التجزى و الانقياد ، و هي آثار عقلية تدور مدار وصول الحجة و تحقق التعبد به ، و مع الشك في التعبد بمؤدى الظن يقال بعدم ترتب تلك الآثار ، و لا حاجة إلى الاستدلال لعدم جواز التعبد بالأدلة اللفظية من الكتاب و السنه كما فعل الشيخ .

و أيضاً : ففي الاستدلال بذلك على عدم اعتبار الأماره المشكوك في صحتها بأن الالتزام بمثل تلك الأماره و إسناد مؤداها إلى الله افتراء عليه ، إشكال آخر ، من جهة أن عدم جواز الإسناد و الاستناد لا يكشف دائماً عن عدم الحجية ، لأن الحجية في ظرف الانسداد ثابتة للظن عقلاً بناءً على الحكومه ، و الحال أنه

ص: ٣٦٤

لا يجوز الإسناد .

فظهر أن صاحب الكفايه يخالف الشيخ في نقطتين :

الاولى : في آثار الحجيه .

و الثانيه : في كيفيه الاستدلال لأصالة عدم الحجيه .

### رأى السيد الخوئى

و قد تبع السيد الخوئى الشيخ قدس سرهما ، قال :

إن الحجيه لها أثران ، صحه الاستناد إليها فى مقام العمل و صحه إسناد مؤداها إلى الشارع .

ثم قال مستشكلاً على الكفايه :

و أمّا تنجيز الواقع فلا- يتوقف على الحجيه ، لأنه ثابت بالعلم الإجمالى الكبير ، أى العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه أو بالعلم الإجمالى الصغير ، كما فى دوران الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه أو دوران الأمر بين وجوب القصر و التمام ، بلا فرق فى ذلك بين الشبهات الحكميه و الموضوعيه ، بل قد يكون التنجيز ثابتاً بمجرد الاحتمال كما فى الشبهات قبل الفحص . ففى جميع هذه الموارد كان التنجيز ثابتاً قبل قيام الأماره على التكليف ، و مع قيامها عليه لا يجرى بتنجيز آخر .

قال : نعم ، كان قيام الأماره المعتبره على أحد طرفى العلم الإجمالى مسقطاً لوجوب الاحتياط و كان معدّراً على تقدير مخالفه الواقع ، كما إذا دلّت الأماره على وجوب صلاه الظهر و عمل بها المكلف و كان الواجب فى الواقع هو صلاه الجمعه ، فكان المكلف حينئذٍ معذوراً غير مستحقّ للعقاب لا محاله .

ثم ذكر إشكال الكفايه على الشيخ و أجاب عنه فقال :

ما ذكره صاحب الكفايه من أنه لا يمكن أن لا يكون الشيء حجهً و صحّ إسناد مؤداه إلى الشارع ، لا يتصوّر له وجه معقول إلّا مع الالتزام بجواز التشريع .

و كذا ما ذكره من أنه يمكن أن يكون الشيء حجهً و لا يصحّ إسناد مؤداه إلى الشارع ، فإنه أيضاً مجرد تخيل لا يتعلّق له وجه صحيح .

و أمّا ما ذكره من أنّ الظنّ على تقرير الحكومه حجه و لا يصحّ إسناد المظنون إلى الشارع ، ففيه : إنّ مقدّمات الانسداد على تقرير الحكومه ، لا تنتج حجّيه الظنّ ، بل نتيجتها التبويض في الاحتياط ، بالأخذ بالمظنونات دون المشكوكات و الموهومات .

قال : فتحصل أن الصحيح ما ذكره الشيخ ... (١) .

أقول :

و يمكن الجواب : بأنه إذا كان عندنا علم إجمالي بحرمه أحد الإناءين مثلاً ، و أثر العلم استحقاق العقاب على ارتكابهما معاً ، فإذا قام خبر الواحد على كون أحدهما المعين هو المحرّم ، لا يكون أثره التنجز مرّة ثانية ، لأن المنجز لا يتنجز ثانياً ، لكنّ تصحّ مؤاخذه المكلف على مخالفته للخبر القائم و الاعتذار ، فالقول بأنّ المنجزية أثر العلم لا- الحجّيه ، لا يمكن المساعدة عليه ، فكانت صحّه المؤاخذه مستنده إلى الحجّيه و إنّ كانت هناك حجّه أخرى ، و لا أقلّ من أن تكون الحجّيه الثانيه مؤكّده للأولى ، فلم يكن جعلها في ظرف وجود الاولى بلا أثر ، فيتّم ما ذكره

ص: ٣٦٦

صاحب الكفايه .

ثم إنّ الحجّيه مبايته مفهوماً مع جواز الإسناد و الاستناد ، و أمّياً من حيث المصداق ، فكلّ مورد جاز فيه الإسناد و الاستناد وجدت الحجّيه هناك و لا عكس .

وعليه ، فجواز الإسناد قبل الفحص إلى الشارع و إنّ كان الاحتمال حجّه ، و العلم الإجمالى بوجود الظهر أو الجمعه حجّه بالنسبه إلى كليهما ، و لكنّ لا- يجوز إسناد وجوبهما إلى الشارع ، و كذا حجّيه الظن الانسدادي بناءً على الحكومه ، فإنها موجوده و لكنّ لا يجوز إسناد المظنون إلى الشارع .

فظهر : أن الحجّيه أعم من جواز الإسناد و الاستناد .

و تحصيل : أن الأثر ليس ما ذكره الشيخ فقط ، بل هو المنجزيه أيضاً ، بمعنى المصححيه لجواز الاستناد إليه فى المؤاخذه ، لا بمعنى استحقاق المؤاخذه .

هذا ، و لا- يخفى أنه إن كانت الحجّيه بمعنى الطريقيه ، فهى غير منفكّه عن جواز الإسناد ، و أمّا إن كانت بمعنى يُحتجّ به بين المولى و العبد ، وقع التفكيك بينهما و بين جواز الاستناد ، و هذه نكته مهمّه .

### الأصل العقلى

و إذا كان الشارع قد جعل الطريقيه لخبر الثقه مثلاً ، فإنّه ما لم يصل إلى المكلف لم يجز إسناد مؤداه إلى الشارع ، فيكون جواز الإسناد من آثار الحجّيه - بمعنى الطريقيه - لدى الوصول ، و هذا معنى كلام الشيخ بأنه مع الشك فى الحجّيه الأصل عدم الحجّيه بحكم العقل قطعاً . و أمّا بالنسبه إلى المعذريه و المنجزيه ، فإنّه مع الشك فى الحجّيه يقطع بعدمها ، ضروره أن الوصول لا بدّ منه .

و بما ذكرنا ظهر الأصل العقلى فى المسأله ، إذ لّمّا كان كلّ من المنجزيه

و جواز الاستناد و الإسناد موقوفاً على الوصول ، فما لم يتحقق الوصول تكون الحجية مشكوكاً فيها ، و مع الشك في الحجية يقطع بعدمها .

## الأصل اللفظي

و أسس الشيخ قدس سره الأصل اللفظي أيضاً ، لأن مقتضى عمومات النهي عن العمل بالظن هو : عدم التعيّد بكلّ ظن من الظنون إلا ما خرج بالدليل ، فإذا شك في جواز التعيّد بظن يكون مرجع الشك إلى التخصيص الزائد ، و في مثله يتميّك بعموم «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و نحوه . فالأصل فيما شك في حجّيته هو العدم .

و قد أورد عليه السيد الخوئي و الميرزا النائيني ، كلّ بوجه :

## إشكال السيد الخوئي

أمّا السيد الخوئي فملخص كلامه :

إن الأخذ بأصالة العموم إنما يكون فيما إذا كان الحكم مولويّاً ، و أمّا إذا كان إرشادياً ، فلا عموم حتى يتمسك بأصالة العموم في موارد الشك في التخصيص الزائد ، و أدلّه النهي عن الظنّ إرشاد إلى حكم العقل بعدم جواز المتابعه للظن (٢) .

## مناقشته

و فيه : إن الأصل في الخطابات الشرعيّه هو المولويّه ، و لا يخرج عن هذا الأصل إلّا بدليل ، و الحمل على الإرشاديه إنما يكون حيث لا يصحّ عمل الخطاب على التّعبد كما إذا كان الدليل الصادر وارداً مورد الإطاعه و المعصيه كقوله تعالى :

ص: ٣٤٨

١- ١) سورة الإسراء : ٣٦ .

٢- ٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٤ .



« أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ » (١)، فإن هذه الآيه فى طول الأحكام الشرعيه المتقدم عليها ، و لا يمكن حملها على المولويّه ، للزوم التسلسل ، فلا بدّ من حملها على الإرشاديه . أمّا مع إمكان إبقائها على المولويّه فلا تحمل على الإرشاديه .

و ما نحن فيه ممّا يمكن حمليه على المولويّه ، فلا- وجه لحمليه على الإرشاديه ، و لذا لا يحمل ما ورد فى النهى عن الظلم على الإرشاديه مع أنّ العقل حاكم بذلك أيضاً ، فكذلك نهيه عن اتباع الظنّ لا يكفى لحمل ما ورد فى الشريعه فى الباب على الإرشاديه ، لإمكان حمليه على المولويه و جواز التعبد به .

□  
و قوله رحمه الله : بأنّ قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» آب عن التخصيص .

فيه : إن صترف عدم القابليه للتخصيص لا يوجب الحمل على الإرشاديه ، بدليل أن حرمة الظلم لا تقبل التخصيص ، و مع ذلك لا- تحمل الأدله الناهيه عنه على الإرشاديه ، و كذا الأدله فى حرمة الإعانه على الإثم على القول بذلك ، و كذا قوله تعالى : «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» . فعدم القابليه للتخصيص لازم أعم .

□  
فالتحقيق حمل قوله تعالى : «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» على المولويه - و إن كان لا يقبل التخصيص قطعاً - لأنّ دليل اعتبار الظن فى موردٍ ، يلغى احتمال الخلاف ، و عليه السيره العقلانيه ، فيكون حاكماً على الآيه ، و الحكومه هى التخصيص لبأ غير أنها إخراج بلسان نفى الموضوع ، و فى التخصيص إخراج مع حفظه ، و متى شكّ فى الإخراج الزائد - سواء بلسان الحكومه أو التخصيص - كان

ص: ٣٦٩

عموم الآيه هو المرجع .

## إشكال الميرزا النائيني

و أما الميرزا ، فملخص إشكاله هو :

إنّ التمسك بالأدلة الناهيه عن العمل بالظن لدى الشك في حجيّه ظنّ من الظنون ، من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه له ، بيان : إن المستفاد من دليل الاعتبار للظنّ هو التعبد به و اعتباره علماً بإلغاء احتمال الخلاف ، و مع اعتباره كذلك يكون دليله حاكماً على أدلّه النهي عن اتّباع الظنّ ، فإنّ شك في اعتبار ظن رجع الشك إلى جعل الشارع إياه علماً ، فيكون الموضوع لأدلّه النهي عن اتّباع الظن مشكوكاً فيه ، فلو اريد التمسك بها كان من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه (١) .

## مناقشته

و قد أجاب عنه في مصباح الاصول : بأننا نسلم بهذه الحكومه ، لكنّها متوقّفه على الوصول ، و ما دام اعتبار الظنّ غير واصل فلا حكمه ، و يكون موضوع أدلّه النهي - و هو عدم العلم لا- باقياً ، وعليه ، ففي كلّ ظن شك في اعتباره ، بمعنى عدم الوصول ، يتمسك بالعام ، لعدم الحكومه ، و لا إشكال . (٢)

أقول :

و فيه تأمل ، و الوجه في ذلك : عدم مدخلية الوصول ، لأنّ الحكومه هي التصرف في موضوع الدليل ، إمّا بالنفي و إمّا بالإثبات ، فإنّ كان الثاني أنتج التوسعه

ص: ٣٧٠

١-١) أجود التقريرات ٣ / ١٤٨ .

٢-٢) مصباح الاصول ٢ / ١١٥ .

فى الموضوع مثل : الطواف بالبىء صلاه ، و إن كان الأول أنتج فىء التضىيق و كان فى قوه التخصيص مثل : لا ربا بين الوالد و الولء ... فالحكومه تصرف من الشارع فى موضوع المحكوم ، و لا يكون فعل الشارع متقوماً بالوصول إلى المكلف .

و فىما نحن فىه : يعءبر المولى ءبر الثقة علماً لىءر من ءء الآيه المباركه :

« وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » (١)، فهى حكومه ءاءء من ءعل المولى و اعءباره ، و لا معنى لتقوم ءعله بالوصول .

و بعباره اخرى : إن الوصول متقوم بالواصل ، و لو لا وءوده قبل الوصول لم ىءقق الوصول ، و لىس الواصل إلا اعءبار الشارع ، فكان اعءبار الشارع - و هو تصرفه فى الموضوع كما مر - متقدماً على الوصول ، فىستءىل أن يكون ءءياً فى اعءبار الشارع .

فالإشكال على الميرزا منءفع .

لكن ءءءءىق : أن ما نحن فىه لىس من ءءءءك بالءءىل فى الشبهه الموضوعيه ، لأن ءءءىل هو قوله ءعالى « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ » و الحكومه مسلمه و لا تقوم لها بالوصول ، ءبر أنه قد اعءبر فى ءءءىل الوصول إلى المكلف قىءاً لارءفاع الموضوع ، لقوله ءعالى « لَكَ بِهِ عِلْمٌ » . فكانه ىقول : لا ىءوز العمل بءبر العلم الواصل إليك ، فلم ىكن المعءبر هو العلم وءءه ، بل العلم الواصل ، و ءىءئء ، لا ىكون ءءءءك بالءام من ءءءءك به فى الشبهه الموضوعيه له ، لأنه مع الشك لا ىءقق الموضوع المقىءء .

ص: ٣٧١

(١-١) سورة الإسراء : ٣٦ .

فظهر أنه لا حاجة إلى التمثّل و القول بتوقف الحكومه على الوصول ، بل نقول بأنّ ما اخذ في موضوع الدليل هو بلسانٍ قاصرٍ في موارد الشك .

فثبت الأصل اللفظي .

## الأصل العملي

قد تقدّم أنّ أثر الحجّيه هو المنجزيه و المعذريّه و جواز الإسناد و الاستناد ، مع دفع الإيراد بالعلم الإجمالي على كلام الكفايه ، و لنا في دفع الإيراد المذكور بيانٌ آخر هو :

إنه مع وجود العلم الإجمالي يمكن جعل الحجّيه ، بل هو واقع ، لأنّ العلم الإجمالي بيانٌ للجامع ، و ما يكون بياناً للجامع يستحيل أن يكون بياناً للخصوصيه ، و إذا استحال ذلك ، كان منجزيه العلم للخصوصيه من جهة احتمال انطباق الجامع على الخصوصيه ، فالمنجزيه بالنسبه إلى الأطراف هو من جهة المقدميه لفراغ الذمّه و من باب أصاله الاحتياط ، وعليه ، فالشارع يجعل الخبر حجّه على الخصوصيه كخصوص صلاه الجمعه ، و يحصل المنجز لها خاصّه ، وعليه ، فالإشكال بتحقيق الحجّيه بالعلم الإجمالي مندفع .

و بعد هذه المقدمه :

قال الشيخ : لا يجرى استصحاب عدم جعل الحجّيه ، لعدم ترتّب أثر على الوجود الواقعي للحجّيه .

قال : فإن حرمه العمل بالظن يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعيّد ، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثم إثبات الحرمة .

ص: ٣٧٢

و الحاصل : إن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث ، و أما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل ... (١).

أقول :

حاصل كلام الشيخ : إن الاستصحاب لا بدّ و أن يكون ذا أثر ، فإن كان مترتباً على العدم أو الوجود جرى الاستصحاب و ابقى الوجود أو العدم تعديداً ، أما إذا كان مترتباً على عدم الإحراز فلا ، لأنّ عدم الإحراز حاصل بالوجدان ، و حينئذٍ ، لا معنى للتعبّد بعدم الإحراز . و قد استفاد الميرزا من هذا الكلام قاعدةً هي : أنه متى كان الموضوع حاصلًا بالوجدان فإحرازه بالتعبّد تحصيل للحاصل .

و في ما نحن فيه : الأثر هو للشكّ في الحجّيه ، و هو أى الشكّ حاصل بالوجدان ، فلا معنى للاستصحاب .

### إشكال المحقق الخراساني على الشيخ

أشكل المحقق الخراساني بوجهين (٢) :

### الوجه الأول

إنه قد وقع الخلط بين الاستصحاب في الموضوعات و الاستصحاب في الاحكام ، لأن الشيخ قال بأن لا أثر لاستصحاب عدم الحجّيه ، بل الأثر لعدم إحراز الحجّيه ، فالإشكال هو : إنّ الكلام عن الأثر إنما يكون في استصحاب الموضوع ، و أمّا في الحكم فلا ، إن الموضوع أمرٌ تكويني و لا بدّ للحكم و التعبّد فيه من أثر ،

ص: ٣٧٣

١-١) فرائد الاصول ١ / ١٢٧ - ١٢٨ .

٢-٢) درر الفوائد في حاشيه الفرائد : ٤٣ .

بخلاف الحكم فإنه مجعول شرعى ، و الذى نريد استصحابه هنا هو عدم الحجية ، و هذا من الأحكام الشرعية لا الموضوعات ، نعم ، هو من الأحكام الشرعية الوضعيه لا التكليفية .

## الوجه الثانى

تارةً : الأثر أثر الشئ فى وجوده أو عدمه ، و تاره : هو أثر الشك فى وجود الشئ و عدمه ، و ثالثه : يكون الأثر أثراً للشئ و للشك فيه .

فإن كان من قبيل الأول ، فالمرجع هو القاعده العقلية و لا يجرى الاستصحاب . و إن كان من قبيل الثانى ، جرى الاستصحاب و لا مجال للقاعده ، و إن كان من قبيل الثالث ، جرى الاستصحاب و القاعده معاً .

و ما نحن فيه من قبيل الثالث ، لأن الشئ المشكوك فى حجتيه ، إن لم يكن حجه لم يجز الإسناد و الاستناد على قول الشيخ و لم يتحقق الحجية .

و على الإجمال ، إنه على فرض التسليم بالحاجه إلى الأثر ، فإن الاستصحاب هنا ذا أثر ، و هو الحكومه على حكم العقل بعدم الحجية الفعلية عند الشك فى الحجية ، و مع الشك فيها فلا- منجزيه و معذريه ، لكن الاستصحاب يرفع الشك فى الحجية و يكون حاكماً على الحكم العقلى .

فالمقتضى لجريان الاستصحاب موجود و المانع مفقود .

## تأييد الميرزا الشيخ

( الوجه الأول )

و قال الميرزا (1) مؤيداً الشيخ :

أولاً : إن الاستصحاب من الاصول العمليه ، و يشترط فى جريانه أن يكون

ص: ٣٧٤

للمتيقن السابق الذي يراد إبقاؤه أثر عملي فيتعبّد ببقائه ، فإن لم يكن للواقع أثر ، بل لو كان الأثر مترتباً على الجهل به أو مشتركاً بين الواقع و الجهل به ، لم يجر الاستصحاب ، لأنه بمجرد الشك في الواقع يترتب الأثر و يلغو الاستصحاب ، لكونه تحصيلاً للحاصل ، لأن المفروض ترتب الأثر على عدم الحجّيه و هو عدم صحه الإسناد و الاستناد ، بمجرد الشك في الحجّيه .

## إشكال السيد الخوئي

أشكل عليه في مصباح الاصول :

بأنّ المقام ليس من قبيل تحصيل الحاصل ، لأنّ ما يحكم به العقل بمجرد الشك في الحجّيه هو عدم الحجّيه الفعلية ، و ما هو مورد التعبد الاستصحابي هو عدم إنشاء الحجّيه و عدم جعلها من قبل الشارع ، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالتعبد (١) .

## مناقشته

و فيه :

أولاً : إنّ هذا مردود بما جاء في بحثه في مسأله جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه ، فقد اختار عدم جريانه فيها ، و ذكر في وجه ذلك : وقوع التعارض بين استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، و نقل هناك رأى الميرزا من عدم جريان عدم الجعل حتى يقع التعارض ، لعدم الأثر لإنشاء الشارع عدم الجعل ، بل الأثر دائماً للمنشأ .

فإذا كان هذا رأى الميرزا ، فالإشكال عليه هنا بما ذكره إشكال مبنائي .

ص: ٣٧٥

و ثانياً : إنه ليس الكلام فى مفايره موضوع الحكم العقلى مع موضوع التعبد الشرعى بالاستصحاب ، بل إن الإشكال هو ضروره الأثر العملى و إن كان المستصحب حكماً شرعياً ، و الأثر هنا ليس إلّا المنجزيه و المعذريه - على مبنى الكفايه - و الاسناد و الاستناد على مبنى الشيخ . و كل ذلك أثر إنشاء الحجّيه الواصله إلى المكلف ، و لو لا الوصول فلا أثر من تلك الآثار . فما ذكره غير دافع الإشكال .

## الحق فى الإشكال

بل الحق فى الإشكال على الميرزا :

أولاً- : بالنقض بجريان الاستصحاب فى الوجوب و الحرمة ، و هل للوجوب أو الحرمة فى الواقع أثر عملى أو أن الأثر فرع الوصول ؟ من الواضح أن أثر الوجوب هو الانبعاث و أثر الحرمة هو الانزجار ، و كلاهما متوقّف على الوصول .

فما هو الجواب عن استصحاب الوجوب و الحرمة هو الجواب عن استصحاب الحجّيه و عدمها .

و ثانياً : بالحلّ ، بأنّ يقال : إنه يعتبر فى جميع الأحكام الشرعيه أن يكون الوجود الواقعى ذا اقتضاءٍ للتأثير بشرط الوصول ، فالمقتضى هو الإنشاء من الشارع ، و شرط التأثير العملى هو الوصول إلى المكلف ، كما ذكرنا فى استصحاب الوجوب و الحرمة ، إذ مجرد الإنشاء ما لم يصل لا- يؤثّر فى الانبعاث و الانزجار ، ففعلية الأثر بالوصول . و الحجّيه كذلك ، فإنّ جعلها الشارع تحقق المقتضى للتنجيز و الإعدار ، فإذا وصل الجعل إلى المكلف حصلت الفعلية .

و الحاصل : إن الحال فى جميع الأحكام الشرعيه هكذا ، فالأثر الوجود



الواقعي في مرحله الاقتضاء و الفعلية للأثر تدور مدار وصولها ، سواء كان الحكم تكليفيًا أو وضعيًا .

إن الشارع يجعل الحكومه للفقيه فيقول : جعلته حاكماً ، لكنّ هذا الجعل ما لم يصل إليه و إلى المكلفين يكون بلا أثر ، كذلك الحجية ، فإن جعلها يفيد الاقتضاء للمنجزية و المعذرية و الإسناد و الاستناد ، و فعلية هذا المقتضى يكون بالوصول .

إذاً ، الأثر الاقتضائي حاصل لهذا الاستصحاب . فكلام الميرزا تبعاً للشيخ مردود .

### تأييد الميرزا الشيخ ( الوجه الثاني )

و قال الميرزا :

ثانياً بأن التمسك بالاستصحاب المذكور لغو محض ، لأنّ الأثر يترتب على نفس الشك في الحجية ، فإحراز عدم الحجية بالتعبد الاستصحابي لا يترتب عليه فائده ، فيكون لغواً (1) .

توضيحه : إنه بمجرد الشك في الحجية يحكم العقل بعدم جواز الإسناد و الاستناد ، فكان الشك هو الموضوع و عدم جواز الإسناد و الاستناد - و كذا عدم المنجزية و المعذرية - هو المحمول ، فلا ريب في ترتب هذه الآثار بمجرد تحقق الموضوع . و أمّا الاستصحاب ، فموضوعه هو الشك و المحمول عدم جواز النقص ، و بعد ذلك يعتبر بقاء اليقين و عدمه ، ثم يرتب عدم جواز الإسناد و الاستناد ، و بذلك يظهر أنّ الحكم العقلي بعدم جواز الاسناد و الاستناد مترتب

ص: ٣٧٧

على نفس الشك ، فلو اريد تحصيل عدم جواز ذلك بالاستصحاب كان تحصيلاً للحاصل وجداناً بالتعبّد ، و هو لغو .  
هذا ، و لا يخفى أنّ تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبّد ليس له استحاله ذاتيه ، بل هو محالٌ لأنّ اللغو على الحكيم محال .

### جواب المحقق العراقي

و قد أجاب المحقق العراقي بما حاصله (١) :

إنّ حكم العقل مع وجود الحكم الشرعي عن طريق الاستصحاب ، سالبه بانتفاء الموضوع .

### جواب المحقق الأصفهاني

و أجاب المحقق الأصفهاني بما حاصله (٢) :

إن رفع اليد عن حكم العقل هنا تخصّصي ، و رفعها عنه حكم الشارع تخصيص بلا- دليل ، و إذا دار الأمر بين التخصّص و التخصيص تقدّم الأول .

توضيح الأول : إنّ الأحكام العقلية على قسمين ، قسم منها تنجيزي و قسم تعلقي ، فإن كان ما نحن فيه من قبيل الأوّل ، تمّ ما ذكره ، لكنه من قبيل الثاني ، فإنّ موضوع حكم العقل عدم جواز إسناد « ما لا يعلم » - أي المشكوك فيه - إلى الشارع ، و هذا هو الموضوع لحكمه ، فإن ارتفع الشكّ وجداناً أو بالتعبّد ، انتفى الموضوع و كان الحكم منتفياً بانتفائه ، و على الجملة ، فإن حكم العقل متوقف على وجود الشكّ عقلاً و شرعاً ، لكنّ دليل الاستصحاب رافع للشكّ .

ص: ٣٧٨

١-١) فوائد الاصول ٣ / ١٣١ ، الهامش .

٢-٢) نهاية الدرايه ٣ / ١٦٣ .

و توضيح الثانى : إن سقوط دليل الاستصحاب هنا بحكم العقل و رفع اليد عن جريانه يستلزم التخصيص فى أدله الاستصحاب ، لأن المفروض وجود موضوعه - و هو الشك - بالوجدان ، و اليقين السابق بعدم الحجية أيضاً موجود ، فأركانها تامه ، فإذا لم يجر يلزم التخصيص فى أدلته من غير مخصيص ، لأن ما يحتمل أن يكون مخصيصاً ليس إلّا حكم العقل ، لكن مخصيصه حكم العقل موقوفه على وجود المقتضى لجريانه ، و وجوده موقوف على عدم جريان عمومات الاستصحاب ، لكن عدم جريانها موقوف على تخصيص حكم العقل ، و هذا دور .

و هكذا يندفع إشكال الميرزا و يتم الأصل العملى الشرعى .

إلّا أن يقال :

إن ما ذكر مبنى على أن يكون الشك هو الموضوع لحكم العقل ، فيتقدم عليه دليل الاستصحاب كما تقدم . أمّا إن كان الموضوع له هو عدم وصول الحجية ، الملازم للشك ، فإنّ عدم وصولها يساوى وصول عدمها ، لكن نتيجة التعييد الشرعى بالاستصحاب إنه : و اصل إليك عدم الحجية ، و هذا غير رافع ل« عدم وصول الحجية » فيكون موضوع حكم العقل باقياً و الاستصحاب غير رافع له . فتأمل .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصل فى حجية الظن ، و مقتضى القاعده أن يتمسك أولاً بالأصل اللفظى ثم على فرض التنزل بالأصل العملى ، ثم بالأصل العقلى .

□  
و يقع البحث فى الأمارات بعون الله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

